



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

A 409452



THE
PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1880.

Presented to the University of Michigan.

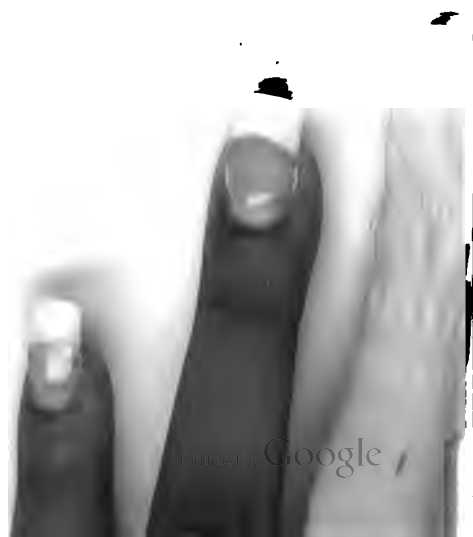
Morris Library.

BL
51.
.P74

PHILOS

PROFE

Pro



Geo. S. Morris.

Der

69911

persönliche Gott und Welt.

Grundzüge der Wissenschaftslehre

von

Friedrich Christoph Poetter.

Toῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

Elberfeld, 1875.

Verlag von H. L. Friderichs.

Rev. S. Morris.

Der

69911

persönliche Gott und Welt.

Grundzüge der Wissenschaftslehre

von

Friedrich Christoph Poetter.

Toῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

Elberfeld, 1875.

Verlag von H. L. Friderichs.

Gebrudt bei H. F. Friderichs u. Comp. in Eiberfeld.

Einleitendes.

Nachfolgende Zeilen wollen einen bescheidenen Beitrag zur Erkenntniß der Wahrheit liefern. Sie sind geschrieben im Anschluß an meine „Geschichte der Philosophie“ und wollen das hier kurz Ange deutete weiter ausführen und näher begründen.

Nur Derjenige, welcher mit der Geschichte der Philosophie im Allgemeinen vertraut ist, vermag die Geistesströmungen der Gegenwart richtig zu beurtheilen; eben im Lichte der Geschichte gewinnen jene Strömungen ihren Werth, ihre Bedeutung und ihre Berechtigung. Wenn man in der Gegenwart Manches als veraltet ansieht, woran die Menschheit Jahrtausende hindurch als an ihrem innersten Heiligthume festgehalten hat, dann drängt sich naturgemäß die Frage auf, ob das, was man an die Stelle des Alten zu setzen sucht, denn nun wirklich das nothwendige Resultat consequenter Entwicklung ist, oder ob nicht vielmehr des Neue, anstatt auf dem Grunde der Wahrheit zu beruhen, aus schlechter menschlicher Willkür entsprungen ist.

Wir haben uns die Aufgabe gestellt, auf der Basis der Geschichte über die wichtigsten Fragen des Lebens Klarheit zu gewinnen. Wir halten dafür, daß die Hegelsche Schule mit D. F. Strauß ihren Kreislauf vollendet hat, wir können nicht glauben, daß der Pantheismus die zukünftige Religion Deutschlands sei, wir erblicken in dem Pessimismus, welcher gegenwärtig die Gesetze der Ethik bestimmen soll, die größte

Berirrung des menschlichen Denkens und die traurigste Entstellung des menschlichen Wesens; auch sind wir nicht im Stande, in Darwin's Schule die Lösung des Welträthsels zu finden, so Interessantes uns hier immerhin vor Augen treten mag.

Wer nicht mit dem Vorurtheil an die Wissenschaft herantritt, daß der Glaube an den persönlichen Gott und dessen Sohn überwundene Standpunkte seien, der möge mit uns gehen und mit uns versuchen, jene Frage zu erörtern, ob nicht das Denken mit Nothwendigkeit auf den persönlichen Gott und den Heiland der Welt geführt wird, wenn es das Sein der Dinge in Wahrheit erkennen will. Christus, der Zeiten Wendepunkt, ist für die Philosophie bis heute ein Räthsel geblieben; gerade hier gilt es zu untersuchen, ob sich jene Verheißung „ihr werdet die Wahrheit erkennen“ nicht auch in Beziehung auf den Welterlöser erfüllen mag.

Wir geben im Nachfolgenden nur Umrisse, hoffen aber, daß dieselben ausführlich genug sein werden, um unsere Gedanken klar zu Tage treten zu lassen.

Wir haben frohlockt über das Auferstehn des deutschen Vaterlandes in verjüngter Kraft aus langer Schande Nacht; — ob die Loblieder zu Gottes Preise, welche unser Frohlocken begleiteten, eitel Schein und Täuschung waren, weil sie nur „einem Abbilde der menschlichen Vernunft mit dem Schein eines selbstständigen Daseins umkleidet“ galten, das ist hier die Frage. Wir hoffen, daß der deutsche Glaube durch dieses deutsche Wissen nicht vernichtet wird.

Inhalt.

I. Denken und Sein. Seite 1—35.

Kant's Philosophie ist Realismus. Die Deduction der Natur scheitert an dem Dinge an sich. Fichte, Schelling, Hegel und Herbart haben Kant's Grundprinzip verlassen. Kant ist in Verwandtschaft zu stellen mit Plato; wie dieser in Aristoteles seine Vollendung findet, so will auch Kant's System in gleicher Weise überwunden, resp. vollendet sein. Die Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori, welche Kant dem menschlichen Verstande vindicirt, finden ihre objective Verwirklichung. Dazu werden in der Kritik der Urtheilskraft Anläufe genommen, aber nicht durchgeführt. Die ganze Natur wird getragen von denselben Gesetzen, d. h. von den Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori. Die Formen verwirklichen sich im Stoffe; von letzterem ist die Materie als das allgemeine Substrat zu unterscheiden; aber der Unterschied ist kein prinzipieller. Die Materie ist von vorn herein etwas Bestimmtes und darum mit dem Stoffe identisch. Als das erste Individuelle enthält die Materie eine unendliche Fülle individueller Existenzen. Diese Substanzen haben den Unterschied an sich; aber sie werden vom Zwecke beherrscht. Das Allgemeinste, am wenigsten Individuelle, strebt dem Individuellsten zu. Innerhalb dieses Entwicklungsprocesses sind die Formen unter der Bestimmtheit ihrer vorausgegangenen Verwirklichung zu betrachten; ebenso ist bei den Stoffen ins Auge zu fassen, daß sie durch die durchlaufene mannigfaltigste Verbindung von Formen und Stoff zu dem geworden sind, was sie sind. In Bezug auf die Entwicklungsreihe ist festzuhalten, daß das Fürsichsein im vollen Sinne des Wortes das Anderssein neben sich haben muß; damit werden wir zum folgenden Abschnitte geführt.

II. Gott und die Welt Seite 36—48.

Formen und Materie sind ideell vorhanden; Gott geht dem All der Dinge als dessen Bedingung vorher. Dem widerspricht nicht, was Kant in der transcendentalen Dialectik entwickelt hat, auch nicht der Umstand, daß er kein absolutes Subject kennt. Es liegt im Wesen Gottes begründet, die Welt zu setzen, resp. sich zu verwirklichen. Die Materie ist etwas Denknothwendiges; dieselbe darf nicht ideell verflüchtigt werden. Die erste schöpferische That Gottes ist auf die folgenden angelegt; die jeweilige höhere Stufe in der Entwicklungsreihe muß als von Gott gesetzt erkannt werden. Das gilt auch vom Menschen; in ihm treten die Geistesformen in ihrer Idealität zu Tage und verwirklichen sich dadurch, daß sie über das Gedachte nachdenken. Darin besteht die theoretische Seite des Menschen, welche auf die praktische hinweist.

III. Gott und der Mensch Seite 49—76.

Theorie und Praxis beruhen auf demselben Prinzip. Das Zweckmäßige im Allgemeinen ist auch dem praktischen Geiste immanent. Kurzer Ueberblick über die geschichtliche und mythologische Entwicklung. Das Alterthum hat Großes und Herrliches hervorgebracht; aber es endigt mit dem Mißklange einer unendlichen Sehnsucht. Diese Sehnsucht wird dadurch gestillt, daß in Christo das göttliche Prinzip des praktischen Geistes thatkräftig in die Menschheit eintritt: das ist das Prinzip thatkräftiger Liebe. Die neuere Philosophie hat diese größte Thatfache innerhalb der Weltgeschichte nicht hinreichend gewürdigt. Für uns fällt von hieraus auf das in Abschnitt II Entwickelte neues Licht; die metaphysischen Prinzipien werden von dem Hauche der Liebe durchweht. Die Entfaltung des ethischen Prinzips besteht zunächst in dem Triebe nach allumfassender Erkenntniß. Weiter bestimmt dasselbe das Verhältniß des Menschen zur Familie, zur bürgerlichen Gesellschaft und zum Staate. Wie das Prinzip der Liebe die Grundlage des vollkommenen Staates ist, so drängt dasselbe naturgemäß über den Staat hinaus zur Religion als dem Höchsten und Vollkommensten. — Die Kunst und das Schöne. — Das Böse und das Gute.

Der
persönliche Gott und Welt.

I.

Denken und Sein.

Kant's „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ haben für die Gegenwart den Werth eines überwundenen Standpunktes. Man behauptet, die Summa des Kantischen Denkens sei als Moment in die auf Kant folgende philosophische Entwicklung mit aufgenommen und glaubt damit die Sache abgethan zu haben.

Wie wir die Entwicklung der Philosophie seit Kant auffassen, haben wir an einer andern Stelle dargelegt, Gesch. der Phil. II, § 58 ff. Der Erweis der Richtigkeit dieser Auffassung kann nur dadurch erbracht werden, daß die Grundzüge eines Systems angegeben werden, welches sich seinem ganzen Inhalte nach durch sich selbst als die wahre Fortbildung der Philosophie Kant's erweist. Ein solches System ist annoch der Zukunft vorbehalten.

Der große Kritiker verwahrt sich entschieden gegen diejenige Auffassung seiner Philosophie, welche behauptet, „es müssen auf Grund der Prinzipien alle Körper mitsammt dem Raume, darin sie sich befinden, für Nichts, als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden und existiren nirgends anders, als bloß in unsern Gedanken“; Hartenstein IV, 37. Er behauptet auf's Entschiedenste, „daß die Existenz des Dinges, welches erscheint, nicht wie beim wirklichen Idealismus

aufgehoben werde“, sondern daß es vielmehr außer uns Körper gebe, welches Wort bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichtsdessenweniger wirklichen Gegenstandes bedeute. Er erklärt seine Philosophie für das gerade Gegentheil des Idealismus; IV, 37, 38, 98. Wenn man bei der Frage nach dem Wesen des Dinges an sich auf die I. Auflage der Kritik der reinen Vernunft größeres Gewicht legt, als auf die späteren Arbeiten Kant's, so liegt der Grund davon in dem Streben, die Kantischen Prinzipien mit der späteren Richtung der Philosophie in größere Conformität zu bringen; Kant's System hat mit der Reife der Jahre an Reife gewonnen — und das ist die naturgemäße Betrachtung.

„Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüths, ursprünglich hineingelegt.“ In diesen Worten ist die Summa des Kantischen Denkens ausgedrückt; die reinen Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori sind die Möglichkeit der Natur, insofern dieselbe Erscheinung für uns ist. Wenn Kant geradezu die Frage aufwirft: „Wie ist die Natur möglich“ und diese Frage dahin beantwortet, daß eben jene Formen die Möglichkeit derselben involviren, so ersieht man daraus, wohin Kant's Intentionen eigentlich gehen. Er will in der That die Möglichkeit der Natur an sich deduciren; aber das Ansich derselben, das Gebiet des Transcendenten, tritt ihm mit solcher Gewalt entgegen, daß daraus die Beschränkung auf das Gebiet der Erscheinungen von selbst folgt. Die Natur an sich ist etwas Gegebenes ohne alles menschliche

Zuthun; aber der Mensch steht ihr als Subject gegenüber und es wird bewiesen, daß nicht das Subject durch das Object zu dem wird, was es ist, sondern daß vielmehr das Subject dem Objecte, ohne von diesem irgendwie bestimmt zu werden, die Formen vorschreibt, in denen es erscheinen muß.

Es liegt auf der Hand, daß das Subject mit dem Dinge an sich hier nothwendig in Conflict gerathen muß. Denn, wenn auch Kant sein Denken auf das Gebiet der Erscheinungen beschränkt, so steht doch eben dieses Gebiet mit dem Dinge an sich im innigsten Zusammenhange. Letzteres soll freilich nur im negativen Sinne gefaßt werden; aber die positive Bedeutung desselben kann nicht hinweggeleugnet werden, III, 216 ff. u. oben. Nun bezieht sich der Verstand auf die Erscheinungen, indem er die dieselben bestimmenden Gesetze in sich enthält; aber den Erscheinungen liegt das Ding an sich als ein verborgenes x zu Grunde, wovon wir uns zwar durchaus keine Vorstellung machen können, was aber doch in Wahrheit ein reales Etwas ist: „das Wort Erscheinung zeigt eine Beziehung auf Etwas an, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, Etwas, d. h. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß.“ Macht das Ding an sich die vermeintlichen Fähigkeiten des Verstandes nicht vollständig illusorisch? Nein; denn das Ding an sich ist ein bloßer Grenzbegriff, welcher den Verstand vor Anmaßungen bewahrt! Diese Aushülfe vermag uns indeß sicherlich nicht zu beruhigen. Der Verstand erbaut sich seine Erfahrungswelt und ist von der objectiven Wahrheit derselben deshalb

überzeugt, weil er selbst die bestimmenden Gesetze in sie hineinverlegt hat; aber das Ding an sich, so groß die Bemühung, dasselbe zu einer bloß negativen Größe herabzusetzen, auch sein mag, macht die Fähigkeiten des Verstandes zweifelhaft.

Kant hat diese Schwierigkeit, welche die Kritik der reinen Vernunft bestehen läßt, durch die Kritik der praktischen Vernunft und die zwischen beide gehörige Kritik der Urtheilskraft zu heben versucht. Das ist ihm indeß, wie wir hier vorläufig hervorheben, aus dem Grunde nicht gelungen, weil er die Resultate der reinen Vernunft mit einseitiger Consequenz festhält und in den beiden zuletzt genannten Kritiken nicht Um- resp. Fortbildungen, sondern nur dem praktischen Bedürfnisse angepasste Ergänzungen liefert.

Fichte's großartiger Versuch, das All der Dinge aus dem absoluten Ich zu construiren, soll die consequente Fortbildung des Kantischen Denkens sein. Allein das absolute Ich ist in Wahrheit weiter Nichts, als der hypostasirte Prozeß der Entwicklung. Abgesehen davon, daß es nie zur Vollkommenheit seines Wesens gelangt, also als etwas Abhängiges, nicht aber als das wahrhaft Erste und Herrschende erscheint, ist es ganz etwas Anderes, als die „transcendentale Apperception“ mit den ihr a priori immanenten Formen und Gesetzen. Indem das Ich als Naturprozeß, als die Formen und Gesetze in den Dingen gefaßt wird, ist Kant's Grundprinzip verlassen; der subjective Idealismus zerschellt an den Klippen des Dinges an sich; denn dieses ist so wenig überwunden, daß es das Ich, anstatt dessen Product zu sein, vielmehr von sich abhängig macht.

Weil nun Fichte das Subjective als das prius des Objectiven nur dem Namen nach bestehen läßt, in Wahrheit aber jenes durch dieses bedingt sein läßt, so ist damit der Uebergang vom subjectiven zum objectiven, resp. absoluten Idealismus ganz von selbst gegeben.

Schelling sagt: „Entweder wird das Objective zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt, oder das Subjective wird zum Ersten gemacht und die Aufgabe ist die, wie ein Objectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.“ Durch dieses „Entweder — Oder“ widerspricht Schelling den Prinzipien Kant's auf's Evidenteste. Das eigenthümliche Organ, welches das Philosophiren ermöglicht, ist für ihn die intellectuelle Anschauung; aber diese enthält nicht die Formen und Geseze in sich, denen sich die Natur fügen muß; — sie ist vielmehr das erst mit Schelling aufgegangene Licht, in dessen Scheine die Entwicklung des Alls sichtbar wird. Nur im Gebiete des Endlichen herrscht der Gegensatz von Subject und Object und jenes ist so wenig das prius von diesem, daß vielmehr im Unendlichen die absolute Indifferenz jeden Gegensatz ausschließt. So weit sich Schelling von dem Kantischen Grundgedanken entfernt hat, eben so sehr ist sein System die consequente Fortbildung Fichte's und das Urtheil Kant's über die Philosophie des letzteren trifft auch den ersteren.

In Hegel ist es der Vernunft endlich gelungen, sich ihrem wahren Wesen nach vollständig zu begreifen. In die genialen Gedanken Schelling's wird System und Ordnung gebracht; die intellectuelle Anschauung verfolgt die Idee in der Nothwendigkeit ihrer Entwicklung und erkennt die Ver-

nünftigkeit alles Wirklichen, weil die sich verwirklichende Vernunft Alles zu dem macht, was es ist.

Wie aber kommt die absolute Idee dazu, sich noch erst zu verwirklichen, da sie doch ursprünglich die ganze Fülle des Wirklichen in sich faßt? Ist eine logische Nothwendigkeit, selbst angenommen, dieselbe wäre wirklich vorhanden, im Stande, jene Verwirklichung zu erzwingen? Die Idee ist geduldig; sie läßt mit sich anfangen, was man will; sie entläßt sich in freier Weise aus sich selbst und wird Natur, negirt die letztere, um zur Wahrheit derselben, zum Geiste, zu gelangen und entfaltet endlich ihr volles Wesen im Staate; denn dieser ist die wahre Wirklichkeit der Idee. Warum die Idee das Alles thut, ist eine höchst unnütze Frage. Es gilt auch hier: „Die unendliche Welt ist gar nichts Anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproduktionen.“ Die Idee muß dem logischen Systeme Hegel's entsprechen; denn Hegel hat sie in ihrem eigenthümlichen Wesen belauscht; sie bekommt hier in der That zum ersten Male Klarheit über das, was sie eigentlich ist.

Wie weit Hegel von Kant entfernt ist, liegt auf der Hand; in ihm hat die Fichte'sche Richtung ihre extremste Ausbildung erfahren. Die Idee als das allein Wirkliche, duldet Nichts neben sich, vor Allem kein Ding an sich; in Wahrheit aber ist der abstracte Intellect von dem wirklichen Dasein getrennt und wenn alle Wirklichkeit in jenen hineinverlegt wird, so hat das seinen Grund darin, daß die Natur ihrem tiefsten Wesen nach der vermeintlichen Allmacht jenes Intellects Hohn spricht: da hilft nichts Anderes, als den gordischen Knoten zu durchhauen, d. h. die Frage nach

dem Verhältniß zwischen Idealem und Realem dahin zu beantworten, daß ersteres das einzig Reale sei und daß letzteres gar keine Wirklichkeit habe. Auf Grund dieser Behauptung läßt sich mit der Idee trefflich operiren; die Geschichte der Philosophie, die Geschichte der Religion, insonderheit des Christenthums, das Wesen und die Entwicklung der Dogmen, — Alles wird von ihrem Lichte beschienen und eben dadurch in seiner Wahrheit erkannt. Nur das starre, gesetzmäßige Sein der Natur will mit der Idee nicht recht zusammenpassen; aber, wie gesagt, das schadet Nichts; die alleinige Wirklichkeit der Idee hebt uns über alle Bedenken hinweg.

Herbart sucht die Philosophie Kant's in anderer Weise fortzubilden. Indem dieser Philosoph zunächst die Beschaffenheit des wirklich Seienden, der Realen, feststellt, um dadurch das Ding an sich aufzuheben, läßt er den Kern- und Mittelpunkt des Kantischen Denkens außer Acht. Die Realen sind das dem Scheine zu Grunde Liegende und sollen eben diesen Schein erklären; sie sollen im Stande sein, die Widersprüche, welche in dem Dinge mit vielen Merkmalen, dem Dinge mit wechselnden Merkmalen, dem Begriffe der im Raume ausgebreiteten Materie und dem Begriffe des in der Zeit beharrenden Ichs liegen, zu beseitigen. Nicht bloß die Materie der Empfindungen ist uns gegeben, sondern auch Dasjenige, was Kant Denkgesetze a priori nannte, nämlich die Synthesen der Empfindungen; eben diese Synthesen enthalten die soeben erwähnten Widersprüche: Mit diesen Synthesen haben die schlechthin einfachen, allen Begriffen der Quantität durchaus unzugänglichen Realen Nichts gemein; und dennoch sollen dieselben

im Stande sein, mit der Beseitigung jener Widersprüche die volle, lautere Wahrheitskenntniß an die Stelle des trügerischen Scheins treten zu lassen! Kant schreibt der Natur ihre Gesetze vor. Herbart reflectirt nicht weiter auf diesen Kantischen Grundgedanken; er nimmt die Natur der Materie und der Form nach empirisch auf und verlegt den Erklärungsgrund für das Verständniß derselben nicht etwa ins Subject, sondern umgekehrt aus dem Subjecte heraus in die Sphäre des Kantischen Dinges an sich und zwar so, daß dieser Erklärungsgrund als ein wirklich reales Etwas, jedoch ohne alle Beziehung auf ein apriorisches, dem Sein der Dinge vorhergehendes, Anschauungs- und Denkvermögen erscheint, also den Intentionen Fichte's völlig entgegengesetzt ist. Herbart faßt das Ding an sich einseitig ins Auge, d. h. er ignorirt bei dem Versuche, dasselbe aufzuheben, den Weg, welchen Kant zu diesem Behufe als den allein möglichen gezeigt hat.

Um endlich des Versuches, die oben hervorgehobene Schwierigkeit dadurch zu heben, daß die Welt als Wille und Vorstellung gefaßt wird, noch Erwähnung zu thun, so ist dabei zu beachten, daß es hier in der That nicht genügt, dem Dinge an sich einfach einen andern Namen zu geben und damit die Sache für abgethan zu halten. Warum nicht Kraft, Naturtrieb u. dgl.?

Bei der Aufgabe, das Ding an sich mit dem a priori anschauenden und erkennenden Verstande in Conformität zu bringen, wird vor allen Dingen genau festzuhalten sein, worin denn nun eigentlich das Wesen des Kantischen Grundprinzips besteht und welche Stelle eben dieses Prinzip in der Gesamtentwicklung des menschlichen Denkens einnimmt?

Kant sagt (IV, 5.): „Seit Locke's und Leibniz's Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniß, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden.“ Hume forderte die Vernunft auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: „daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache.“

Hume kommt bei seinen Reflexionen zu durchaus negativen Resultaten und Kant stellt sich die Aufgabe, nachzuweisen, daß diese negativen Resultate nicht die nothwendigen Folgerungen des Hume'schen Denkens sind, sondern daß vielmehr nicht nur der Causalitätsbegriff, sondern auch noch andere Begriffe derart a priori im Verstande gegeben sind, daß dadurch objectiv wahre Erkenntniß resp. Erfahrung ermöglicht wird. „Ich versuchte, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald, daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Prinzip, gelungen war, so ging ich

an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien.“

Kant reflectirt also auf das menschliche Denken und findet dasselbe so beschaffen, daß es a priori mit reinen Erkenntnißformen ausgerüstet ist, welche die Erfahrung ermöglichen. „So übertrieben, so widersinnig es auch lautet zu sagen: Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formellen Einheit der Natur, so wichtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung.“

Locke's Reflexionen über den menschlichen Verstand sind von Kant wesentlich verschieden, und können wir es füglich unterlassen, diese Verschiedenheit näher hervorzuheben. Dagegen müssen wir auf die Verwandtschaft Kant's mit Sokrates, resp. Plato etwas näher eingehen. Sokrates sucht die Behauptung der Sophisten, daß das Wissen unmöglich sei, dadurch zu widerlegen, daß er das begriffliche Wissen als das nicht nur mögliche, sondern auch allein richtige hinstellt. Das begriffliche Wissen dringt in das zu Erkennende ein, um dasselbe zu begreifen, d. h. seinem wahren Wesen nach unter Beseitigung aller Widersprüche denkend zu erfassen. Plato hypostasirt die Begriffe des Sokrates zu jener überweltlichen Ideenwelt, welche die ganze Fülle des Wirklichen umfassen soll. Kant aber ist, wie wir an einer andern Stelle bereits angedeutet haben, der Plato der Deutschen. Was dieser in die unnahbaren Höhen des Ideenreichs hineinverlegt, vindicirt Kant dem menschlichen Verstande. Der Unterschied besteht darin, daß dasjenige,



was dort in der Gestalt unzähliger Urbilder erscheint und was von der einen höchsten Idee einheitlich umfaßt wird, hier dem Verstande nicht etwa als fertige Urbilder, sondern als Urkräfte und Urvermögen, welche in der transcendentalen Apperception ihren Einheitspunkt finden, zuerkannt wird. Dort hat die Seele eine dunkle Erinnerung an das, was sie vor ihrer Verbindung mit dem Leibe schaute und wird dadurch zur Erkenntniß fortgetrieben; — hier ist der Geist im ursprünglichen Besiße derjenigen Kräfte, welche die Welt der Gebilde erst ermöglichen. Der plastische Grieche objectivirt seine Welt und findet die höchste Beseeligung in dem reinen Anschauen der Urbilder; — der tieffinnige Deutsche greift in die eigene Brust, um hier die Macht zu entdecken, welche der Natur ihre Gesetze vorschreibt.

Aber, vorausgesetzt, daß wir berechtigt sind, Kant mit Plato zusammenzustellen, — müssen wir da nicht vielmehr auf dasjenige reflectiren, was Kant in der transcendentalen Dialectik entwickelt? Hat nicht Seyder Recht, wenn er in seiner Lehre von den Ideen die Vergleichung beider Philosophen unter eben diesen Gesichtspunkt stellt? Wir bemerken hier zunächst, daß wir das in der transcendentalen Dialectik Entwickelte im Vergleich mit den positiven Ergebnissen des Kantischen Denkens für Nebensache halten. Seyder sagt: „Plato betrachtet die Ideen als den Inbegriff aller objectiv wahren Erkenntniß, die Erscheinungswelt dagegen als Quelle und Gegenstand der bloßen Meinung, des Scheins und des Irrthums. In diametralem Gegensatz hierzu beschränkt Kant alle objectiv wahre Erkenntniß auf unser Wissen von der Erscheinungswelt und ihren Gesetzen und erkennt den Ideen als Gegenständen

einen lediglich problematischen Werth zu. Bei Plato sind die Ideen die constitutiven Prinzipien für unser Erkennen. Kant leugnet beharrlich ihren constitutiven Werth, der lediglich in der Erfahrung liegt.“ Gewiß, die constitutiven Erkenntnisprinzipien Plato's fallen für Kant in den a priori erkennenden Verstand; die Ideen, welche die Fülle der Wahrheit enthalten sollen, werden zu Denkgesetzen, welche die Wahrheitserkenntnis ermöglichen; die Urbilder werden zu Urkräften. Plato's Philosophie kann nur unter genauer Berücksichtigung ihres Sokratischen Ursprungs richtig verstanden werden. Diesem Ursprunge gemäß handelt es sich um ein objectiv wahres Wissen. Weil das Wesen dieses Wissens ein überaus erhabenes ist, so werden die seiner würdigen Objecte in der Welt des Endlichen nicht gefunden; die Objecte werden vielmehr gemacht, zu Ideen hypostasirt und eben damit tritt das Denken aus sich selbst heraus. In der Platonischen Ideenwelt hat sich das Denken sein eigenes Wesen objectiv gemacht; in der Kantischen Kritik kehrt es in sich zurück, um sich in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung zu erfassen. Dort sollen die Urbilder die Abbilder erklären, aber ein Unbekanntes bleibt zurück und die Welt des Endlichen ist ein ungelöstes Räthsel; — hier schreibt das Denken der Natur ihre Gesetze vor, es fühlt sich im alleinigen Besitze der Bedingungen, welche das geordnete Sein der Dinge überhaupt ermöglichen, aber auch hier findet das Denken seine Schranken an einem unbekanntem Etwas, welches seine vermeintliche Bedeutung dennoch problematisch macht. Es gilt, die Geschichte der Philosophie einheitlich zu überblicken und da wird man nicht umhin

können, über die Verwandtschaft Kant's mit Plato in dem hervorgehobenen Sinne genauer zu reflectiren.

Aber, wozu diese Verwandtschaft? Vorausgesetzt, daß dieselbe wirklich besteht, — was ist damit gewonnen? Ich denke viel! So viel, daß dem Denker dadurch Irrthum und Wahrheit ins rechte Licht gestellt wird! Die Geschichte der griechischen Philosophie liegt als abgeschlossenes Ganze vor uns. Großartige Werke haben uns den Verlauf derselben so klar und deutlich vor Augen geführt, daß sie in ihrer ganzen folgerichtigen Entwicklung übersehen werden kann. Zwar sind jene Werke zum Theil höchst einseitiger Natur; man läßt die Gottheit eines Plato und Aristoteles aus dem eigentlichen Systeme weg, um das Allerwichtigste in einem Anhang abzumachen; aber diese Einseitigkeiten thun doch dem historischen Ueberblicke und der geschichtlichen Würdigung wenig Abbruch.

Aristoteles ist der consequente Fortbildner der Platonischen Philosophie. Und worin besteht diese Fortbildung? Darin, daß Aristoteles behauptet, alle Wesenheit falle nicht in das Allgemeine, die Idee, so daß das Einzelne, Endliche, des substantziellen Seins vollständig baar wäre, — vielmehr sei das Einzelne Substanz und als solche das wahrhaft Wirkliche. Indem Form und Stoff, das Wirkliche und das Mögliche, einander durchdringen, entsteht eben das wahrhaft Wirkliche. Damit sind die Platonischen Ideen aus ihrem unnahbaren, überweltlichen Reiche ins Gebiet des Werdens heruntergeholt. Es ist ihre eigenthümliche, wesentliche Bestimmtheit, sich zu verwirklichen. Es ist somit der Idealismus zum Realismus geworden und zwar auf dem Höhepunkte des griechischen Denkens; denn daß dieser

Höhepunkt mit Aristoteles erreicht ist, wird kaum noch Jemand bezweifeln.

Wenn nun, wie oben bereits bemerkt wurde, Kant wiederholt behauptet, seine Philosophie sei Realismus und wenn man sich auf der andern Seite der Wahrnehmung nicht verschließen kann, daß diese Behauptung viel mehr ein Streben, als eine Thatsache ausdrückt, dann sollte man glauben, wäre schon hierdurch der Verlauf der nachkantischen Philosophie um so mehr bestimmt, als das Verhältniß des Stagirischen zu Plato dabei als leuchtendes Beispiel dienen konnte. Aber nein, man hat es Kant nicht geglaubt, daß seine Philosophie Realismus sein solle, man hat es verschmäht, sich über das Wesen des Kantischen Denkens an der Hand der Geschichte genauer zu informiren und ist eben deshalb so hoch emporgesfahren in den absoluten Aether der Idee, daß die Wirklichkeit immer weiter aus den Augen verschwinden mußte. Die meisten Richtungen der Gegenwart legen Zeugniß davon ab, daß man die Entwicklung der nachkantischen Philosophie für verfehlt hält; aber der Realismus, welchen man an die Stelle des verkehrten Idealismus zu setzen sucht, ist in den meisten Fällen ganz etwas Anderes, als das, was das wahre, unbefangene Denken, z. B. ein Aristoteles, darunter versteht.

Wir halten also fest, daß der Fortschritt des Denkens durch die klare und deutliche Einsicht in die Resultate der Vergangenheit bedingt ist und daß in dieser Hinsicht vor Allem die griechische Philosophie, welche als abgeschlossenes Ganze vor uns liegt, nicht unberücksichtigt gelassen werden darf. Ebenso halten wir die Verwandtschaft Kant's mit Plato fest im Auge, um dieselbe bei der genaueren Ableitung

dessen, was wir bereits im Allgemeinen angedeutet haben, zu verwerthen.

Die reinen Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori sind bestimmende Gesetze für die Natur, insofern dieselbe Erscheinung ist. „Wenn wir unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit unserer Sinne aufhoben, so würden alle Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden; dieselben können als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren.“ „Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnißquellen unseres Gemüths subjective Gründe solcher Einheit a priori enthalten und wären diese subjectiven Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig, indem sie die Gründe der Möglichkeit wären, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen!“ — Raum, Zeit und die Kategorien sind subjective Funktionen und machen als solche das Object, die Natur, zu dem, was sie für uns ist. Jene Funktionen sind an sich leer, ohne allen Inhalt; die Materie der Anschauung muß unter allen Umständen gegeben sein. Aber daß diese Materie eine geordnete ist, d. h. daß sie Natur ist, verdankt sie unserm Verstande. Wir schreiben der Natur ihre Gesetze vor, indem diese Gesetze nicht empirisch aufgefunden werden, sondern a priori in unserem Verstande liegen. Die Kategorien sind an der Hand der Logik gefunden; sie unterscheiden sich dadurch von den logischen Urtheilen, daß durch sie der Verstand mit einem transcendenten Inhalte erfüllt wird, d. h. mit einem Inhalte, welcher der Natur als deren Bedingung vorhergeht.

Wir müssen also beachten, daß es die wesentliche Bestimmtheit des Verstandes ist, auf ein Objectives gerichtet zu sein und daß eben dies Objective unter der Herrschaft des Verstandes steht.

So klar und deutlich nun Kant dargethan hat, daß das Subjective, oder sagen wir lieber der Geist, das prius, die Bedingung, der Natur ist, eben so wenig hat er nachgewiesen, daß unser Geist in Bezug auf die gegebene Natur mit dynamischen Kräften ausgerüstet ist. Legen wir wirklich die Gesetze in die Natur hinein? Hat die ungetrübte Harmonie des Weltalls in unserm Verstande ihren Grund? Nun wollen wir erfahren, die Natur erkennen; daß wir dazu im Stande sind, verbürgen uns die Fähigkeiten unseres Geistes. Aber doch nur dann, wenn wir überzeugt sein dürfen, daß unser Geist wirklich im Stande ist, dynamisch auf die Natur einzuwirken. Wir sehen hier die oben hervorgehobene Schwierigkeit, welche uns das Ding an sich bereitet, bereits in hellerem Lichte. Plato's Ideenwelt soll die endlichen Dinge erklären; aber die Ideen sind ein für allemal fertig; sie sind der Inbegriff aller Wesenheit und bleiben eben deshalb abstract, gehen nicht in das Endliche ein, d. h. sie verwirklichen sich nicht. Kant's Kategorien sind nicht minder abstract; sie enthalten die Bedingungen für das, was da ist, aber es ist nicht einzusehen, weshalb das Object sich jenen Bedingungen unterstellen muß; letzteres ist etwas Fertiges und will dem menschlichen Geiste sein Sein nicht ohne Weiteres verdanken.

Es leuchtet hier klar und deutlich ein, was Fichte zu seinem System getrieben hat; er will das endliche Ich zum Absoluten erweitern. Der Fehler Kant's wird deutlich

eingesehen; aber der Weg, auf welchem dieser Fehler nach Kant einzig und allein vermieden werden kann, wird verlassen. Eben deshalb ist nach der consequenten Fortbildung dieser Lehre der Geist nicht das prius, die Bedingung, sondern die Wahrheit der Natur.

Wie sind die in Rede stehenden Schwierigkeiten zu heben? Der Werth, welchen Kant meinem Anschauungs- und Erkenntnißvermögen vindicirt, ist nur dann in Wahrheit vorhanden, wenn ich überzeugt sein darf, daß das Object dieselbe Bestimmtheit an sich trägt, wie das Subject; d. h. wenn Raum, Zeit und Kategorien, welche als reine Functionen a priori in mir sind, ebenso in dem zu erkennenden Objecte ihre Verwirklichung gefunden haben. Daß in diesem Sinne Subject und Object, Denken und Sein, identisch sind, ist die Bedingung aller wahren Erkenntniß. Von hier aus können wir das nöthige Licht auf das Ding an sich fallen lassen. Wir bemerken indeß von vorn herein, daß wir uns an die Bedeutung, welche Kant den einzelnen Kategorien beilegt, nicht ganz genau binden; die Unterschiede werden dabei von selbst zu Tage treten; es ist hier der Fortschritt zu beachten, welchen die Logik seit Kant gemacht hat.

Nach der Kritik der Urtheilskraft nimmt Kant an, das Ding an sich sei gewissermaßen ein Künstler, welcher sein Werk mit Bewußtsein und Ueberlegung zu Stande bringe. Es wird nach dieser Kritik ein Verstand postulirt, welcher zum Behufe unseres Erkenntnißvermögens, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, eben diese Gesetze in die Natur hineinverlegt hat.

Das ist aber nicht unser Verstand, sondern nur ein angenommener, problematischer. Die Resultate der reinen Vernunft sollen ihre volle Geltung behalten. Das würde nicht der Fall sein, wenn die reinen Anschauungs- und Erkenntnisformen a priori noch einen Verstand außer und neben sich hätten; denn dann wären sie nicht allein die Möglichkeit der Natur. Die praktische Vernunft läßt zwar Gott die Welt zu einem bestimmten Zwecke eingerichtet haben; aber das ist eben nur ein praktisches Postulat, um die Uebereinstimmung von sittlicher Gesinnung und Glückseligkeit zu ermöglichen; die reine Vernunft bleibt auch hier ihrer vollen Bedeutung nach bestehen. Die Anläufe, welche Kant nimmt, um über sein Prinzip hinaus zu demjenigen Punkte zu gelangen, auf welchem wir so eben die einzige Möglichkeit wahrer Erkenntnis constatirt haben, führen ihn deshalb nicht zum Ziele, weil er jenes Prinzip in seiner Einseitigkeit festhält.

Das Ding an sich ist identisch mit unserm Geiste, d. h. der transcendentale Inhalt des letzteren, vermöge dessen er Behufs der Erkenntnis auf die Objecte gerichtet ist, ist in eben diesen Objecten verwirklicht, indem das Ding an sich dadurch, daß es in die Erscheinung tritt, lediglich denselben Gesetzen folgt, welche der Geist, wie Kant sich ausdrückt, der Natur vorschreibt. Denken wir uns das Subject, den Geist, insofern derselbe in dem Gesamttcomplex der endlichen denkenden Wesen vorhanden ist, hinweg, — die Natur würde im Großen und Ganzen dasselbe bleiben, was sie jetzt ist; die Dinge an sich würden nach den ihnen immanenten Gesetzen der Entwicklung ihr Wesen entfalten, Raum und Zeit würden dadurch aus ihrer Idealität heraustreten,

indem bestimmte Raum- und Zeittheile wirklich würden und das All der Dinge wäre nach wie vor Gesetz und Harmonie.

Der Baum entwickelt sich aus dem unscheinbaren Kern. Man mag diesen auf's Genaueste untersuchen, mag die schärfsten Instrumente Behufs seiner Beobachtung anwenden, man wird nie die ideelle Kraft entdecken, welche, vorausgesetzt, daß die Bedingungen gegeben sind, den Baum hervorzuwachsen läßt. Der Baum ist für mich da als Erscheinung; unter dieser Bestimmtheit wird er von mir zu dem gemacht, was er ist: ich messe ihm seinen Raum zu, lasse ihn seine bestimmte Zeit vegetiren, vindicire ihm die Bedingungen, unter denen er wächst u. s. w. Dabei bleibt mir das Ding an sich als ein Unerkanntes zurück. Aber Alles, was ich dem Baume beilege, liegt in ihm selbst als die immanente, ideelle Kraft, welche sein Wesen ausmacht und damit wird das Ding an sich aufgehoben. Dem kleinen Kern ist die Nothwendigkeit immanent, sich nach ganz bestimmten Gesetzen zu entwickeln; eben diese Gesetze sind die in die Erscheinung getretenen, objectiv wirklich gewordenen Anschauungs- und Denkformen a priori.

Nun ist die objective Welt eine unendliche Mannigfaltigkeit von Formen und Gebilden; aber, so groß diese Mannigfaltigkeit auch sein mag, — die ganze Natur wird getragen von denselben Gesetzen. Das, was ideell im menschlichen Geiste vorhanden ist, was Kant als das eigenthümliche Wesen desselben entdeckt und als die Bedingung der Erscheinungswelt erwiesen hat, eben das ist die verborgene Kraft, welche das All der Dinge trägt und demselben die ewigen Formen der Entwicklung vorschreibt.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die Geschichte. Aristoteles hat die Ideen aus jenen unnahbaren Höhen herabgeholt, um sich dieselben verwirklichen zu lassen. Die Formen sind für den Stoff da und umgekehrt. Dabei bleibt freilich der Satz bestehen: „Am meisten wißbar sind die obersten Gründe, denn vermöge dieser und aus diesen wird das Uebrige erkannt, nicht umgekehrt die Prinzipien aus dem, was unter ihnen begriffen ist.“ Wir fordern, daß die reinen Anschauungs- und Denkformen a priori, welche wir mit den Platonischen Ideen zusammengestellt haben, ebenfalls aus ihrer abstracten Idealität befreit werden und in die Wirklichkeit eingehen. Der denkende Geist, welcher im Besitz jener Formen ist, findet auf diese Weise sein eigenes Wesen objectiv wieder und eben deshalb ist ihm die wahre Erkenntniß der Dinge erschlossen.

Cartesius erbaut sein System auf der Selbstgewißheit des Denkens. Das Prinzip dieses Philosophen ist von Kant dahin ausgebildet, daß das Denken seiner ganzen Fülle und seiner ganzen Bedeutung nach erkannt ist. Cartesius nimmt, um zur sicheren Erkenntniß zu gelangen, seine Zuflucht zur göttlichen Wahrhaftigkeit und hält an der vollständigen Trennung zwischen Denken und Ausdehnung fest. Aber die Ausdehnung ist das, was sie ist, lediglich durch dieselben Gesetze, welche das Wesen des Denkens ausmachen und unter dieser Voraussetzung ist die Berufung auf die göttliche Wahrhaftigkeit zunächst gar nicht nöthig. Denken und Sein sind prinzipiell so beschaffen, daß Letzteres von Ersterem erkannt wird. Spinoza's absolute Substanz läßt Denken und Ausdehnung ebenfalls neben einander bestehen und verflüchtigt beide der Art, daß sie ihres specifischen

Wesens beraubt werden. Wo ein Modus der Ausdehnung ist, ist auch ein Modus des Denkens; aber das Denken ist weiter Nichts, als die abstracte Idealität der Ausdehnung. Das Denken beherrscht die Ausdehnung nicht; eben deshalb sind die Ideen, welche dem Ausgedehnten parallel laufen, ohne Kraft und Leben und die Substanz als denkende Sache ermangelt der eigentlichen Denkkraft.

Die Monaden des Leibniz suchen die Mängel der vorhergehenden Philosophien zu überwinden; sie sind Kräfte und lassen als solche die Ausdehnung, Materie, aus dem Wesen hervorgehen. Aber die Monaden als Kräfte sind ein für alle Mal fertig; jede ist ein vorstellendes Wesen und stellt als solches in ihrer Art das Univerfum vor; aber sie bethätigt und verwirklicht sich nicht; die Materie wird zum Immateriellen verflüchtigt und der Monadenwelt fehlt der innere Prozeß der Entwicklung und damit Kraft und Leben überhaupt.

Ist denn nun dadurch, daß wir den Inhalt unseres Geistes als bestimmende Gesetze in die objective Welt hineinverlegt haben, das Ding an sich wirklich überwunden? Es scheint so; denn wir haben ja die Identität zwischen Denken und Sein constatirt, wir haben also an die Stelle des Dinges an sich das Ich, das Subject, gesetzt.

Man könnte hier in der That Gefahr laufen, in das Fahrwasser der nachkantischen Philosophie hineinzugerathen; es ist ganz verzweifelt verführerisch, das endliche Ich zum absoluten zu erweitern, um aus demselben das All der Dinge zu construiren. Denken wir indeß daran, daß Kant's Philosophie Realismus ist. Daß Herbart eben diesen Realismus energisch betont, ist das Wahre seiner Philosophie.

Wenn die Formen des Geistes sich objectiv verwirklichen, so muß Etwas da sein, in welchem und durch welches sie sich verwirklichen. Berkeley ist zu der Meinung gelangt, es gebe nur Geister und Ideen, das esse der Dinge sei ihr percipi. Zu demselben Resultate würde man gelangen, wenn man in den Dingen jene Formen als das sich Verwirklichende einseitig für das allein Wesenhafte erklären und dabei von dem zweiten Factor, in welchem die Verwirklichung geschieht, absehen wollte. Das wäre im Grunde genommen von der consequenten Fortbildung des Fichte'schen Prinzips durch Hegel nicht sehr weit entfernt.

Das All der Dinge ist eine unendliche Mannigfaltigkeit, von der wir oben sagten, sie würde von denselben Gesetzen getragen. Nehmen wir aus dieser Mannigfaltigkeit bestimmte Gebilde heraus: die Eiche und die Rose gehören beide dem Pflanzenreiche an und sind doch wesentlich von einander verschieden. Sie stehen beide unter denselben Gesetzen der Entwicklung; die Formen des innern und äußern Seins sind ihnen vorgezeichnet; die Formen sind dieselben und es treten doch ganz verschiedene Resultate zu Tage. Offenbar liegt diese Verschiedenheit nicht in den Formen begründet, sondern in dem, worin sich die Formen betheiligen. Wir wollen das Letztere mit dem bekannten Ausdrucke Stoff bezeichnen, wollen aber dabei zugleich bemerken, daß wir von dem Stoffe die Materie als das allgemeine Substrat unterscheiden; — daß die Rose Rose und die Eiche Eiche wird, davon liegt der Grund in dem beiden eigenthümlichen Stoffe. Aristoteles hat alle Wirklichkeit in die Form gelegt (wir gebrauchen diesen Ausdruck ebenfalls der Einfachheit wegen) und die unvollkommenen

Gebilde aus einem Reagiren des Stoffes gegen die Form erklärt; wir müssen hierbei bedenken, daß es Aristoteles nicht gelungen ist, das Verhältniß von Form und Stoff in einer solchen Weise darzulegen, daß dadurch Zweifel und Unklarheiten ausgeschlossen sind. Wenn die Rose zu dem ihr eigenthümlichen Wesen durch den Stoff gelangt, (und das ist zunächst unsere Behauptung) dann müssen die Formen der Art in den Stoff eingehen, daß sie sich demselben anpassen. Aber, woher hat der Stoff der Rose, der Eiche u. s. w. diese ihm eigenthümliche Bestimmtheit? Woher kommt es, daß jener Stoff die Formen gerade zu dieser eigenthümlichen Verwirklichung nöthigt? Die Samenkörner fallen in die Allmutter Erde, assimiliren hier dieselben Stoffe, entwickeln sich, werden von derselben Sonne beschienen und entfalten sich zu dem, was in ihrem Wesen begründet liegt. Wir müssen hier in der That vorläufig eine Art von Ding an sich zurücklassen.

Sorgen wir dafür, daß wir uns hier klar und deutlich verständigen. Das Object tritt uns nach, oder auch während seiner Verwirklichung entgegen, natürlich nicht vor derselben. Das Object ist meine Anschauung und indem ich über dasselbe nachdenke, construiren ich es ideell nach und bin versichert, daß diese meine Operation auf objectiver Wahrheit beruht, weil es in dem nunmehr bekannten Sinne mit meinem Subjecte identisch ist. Ich habe also das Object denkend erfaßt. Aber ich habe dadurch das Object nicht ganz und gar in Denken aufgelöst; ich muß vielmehr den Stoff in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit zurücklassen; denn dieser läßt sich ein für alle Mal nicht in reines Denken verwandeln. Eben deshalb aber bleibt für mich

Eins zurück, nämlich die Frage, woher es kommt, daß Stoff und Form sich gerade zu diesem Gebilde gestalten, resp. worin der Grund zu suchen ist, daß der Stoff die Form gerade zu dieser Entfaltung zwingt.

Wir hoffen, daß sich uns im Laufe unserer Betrachtung über dieses Ding an sich noch einiges Licht verbreiten wird.

Der Grundgedanke der Herbart'schen Philosophie sind die Realen. Wir wissen, was eben diese Realen vermiffen lassen und weshalb sie untauglich sind, das All der Dinge zu erklären; Gesch. der Phil. II. § 66. Aber darin hat Herbart Recht, daß es überhaupt Realen gibt und geben muß. Das zuletzt Entwickelte führt uns mit Nothwendigkeit auf den Begriff derselben hin. Wir müssen nämlich nothwendigerweise die Frage aufwerfen, wann der Zeitpunkt eintrete, in dem sich bei irgend einem Gebilde die Formen mit dem Stoffe verbinden? Wir haben den Stoff von der Materie, als dem allgemeinen Substrat, unterschieden. Ist denn nun eine Zeit dagewesen, in welcher dieser Unterschied noch nicht vorhanden war, in welcher vielmehr die Materie lediglich die Möglichkeit des unendlich verschiedenen bestimmten Seins enthielt? Wollten wir diese Frage bejahen, dann müßten wir annehmen, es habe eine Zeit gegeben, in der die Formen mit dem Stoffe noch nicht verbunden gewesen seien. Ein Chaos, insofern dasselbe das schlechthin Unbestimmte sein soll, ist überhaupt undenkbar; es ist lediglich eine Abstraction von dem Bestimmten, wobei man der Phantasie freien Lauf läßt. Wo Materie ist — und wäre sie noch so unbestimmt, — da ist Raum, Zeit, Quantität, Qualität u. s. w. Abstrahirt man bei den Formen von deren Verwirklichung, dann sind dieselben durchaus leer;

will man bei der Materie von den Formen abstrahiren, dann merkt man alsbald, daß man etwas Unmögliches versuchen will; denn man würde am Ende zu einem absoluten Nichts gelangen. Es ist demnach kein Zeitpunkt denkbar, welcher das getrennte Dasein der Formen und des Stoffes möglich ließe. Die Materie ist also, auch als allgemeines Substrat gefaßt, etwas Bestimmtes, d. h. sie wird durch die ihr immanenten Formen bestimmt. Wenn Anaxagoras sagt: „Im Anfang waren alle Dinge zugleich; der Geist aber kam und ordnete Alles“, so hat er dabei das Verhältnis des Geistes und des Stoffes unklar gelassen. Abgesehen davon, daß der Geist bei diesem Philosophen überhaupt eine müßige Rolle spielt, kommt derselbe jedenfalls zu spät; denn es ist überhaupt Nichts, auch nicht das Allerunbestimmteste, ohne die Formen des Geistes.

Durch das Vorhergehende ist nun auch die Frage beantwortet, ob ein Zeitpunkt denkbar sei, in dem ein Unterschied zwischen Materie und Stoff angenommen werden könne. Ist die Materie von vorn herein etwas Bestimmtes, dann ist dieser Unterschied nicht zu constatiren; denn wir haben ja den Stoff von der Materie nur so unterschieden, daß wir letztere als das allgemeine, unbestimmte Substrat faßten.

Obgleich nun aber die Materie als solche etwas Bestimmtes ist, so ist sie doch auch auf der andern Seite etwas Unbestimmtes. Sie enthält nämlich die Fülle des individuellen, bestimmten Seins in sich und es ist doch offenbar, daß eben dieses bestimmte Sein sich erst allmählich in der Zeit entwickelt, also nur der Anlage, nicht aber der Verwirklichung nach, von vorn herein in der Materie

enthalten ist. In diesem Sinne fassen wir die Materie, wenn wir sie Substrat nennen und unterscheiden davon den Stoff. Das All der Dinge kann nur unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung betrachtet werden. Wir würden indeß unserer spätern Darstellung vorgreifen, wenn wir schon hier dieser Entwicklung näher nachgehen wollten; — es handelt sich hier nur darum, das Verhältniß von Stoff und Materie genauer zu bestimmen.

Die Materie ist als das Bestimmte zugleich das Individuelle. Aber dieses Individuelle ist nicht das schlecht-hin Einfache; — im Gegentheil, es ist das erste Resultat der Verwirklichung der Formen im Stoffe. Daß das erste Resultat dieser Verwirklichung das Individuelle ist, ist nicht zufällig, sondern beruht vielmehr auf einer metaphysischen Nothwendigkeit. Wir haben nämlich gesehen, daß die Formen ohne den Stoff leer sind und daß die Materie ohne die sich verwirklichenden Formen etwas Undenkbares ist; es muß also, damit ein wahrhaft Wirkliches zu Stande komme, eine derartige Durchbringung der beiden Factoren Statt finden, daß das Resultat derselben eine volle Verwirklichung des Möglichen, also eine Substanz, eine Einheit, ein Individuum ist. Was nun aber nothwendig als das Erste postulirt werden muß, das gilt ebenso in unendlicher Weise. Die Materie enthält eine unendliche Fülle möglicher Existenzen, welche durch die immanenten Formen wirklich werden. Und da die Individuen nur dadurch wahrhaft individuell sind, daß sie sich von einander unterscheiden, so ist die unendliche Fülle zugleich eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Die Verschiedenheit von Materie und Stoff, welche wir annehmen, hat sich also

wieder aufgehoben, weil sie an sich keine prinzipielle sein konnte.

Wollten wir nun auf die schon eben erwähnte Entwicklung von unten nach oben innerhalb dieser unendlichen Mannigfaltigkeit genauer reflectiren, dann müßten wir nothwendig das Ziel kennen, dem dieselbe zustrebt; allein dieses Ziel wird sich uns erst später ergeben. Hier sei nur schon im Voraus so viel bemerkt, daß, da das Individuelle das Erste ist und da die ganze Entwicklung ein fortwährendes Individualisiren ist, jenes Ziel da wird zu suchen sein, wo wir dasjenige antreffen, was die Bezeichnung Individuum im vollsten Sinne des Wortes verdient.

Haben wir nun durch die Verbindung von Formen und Stoff eine unendliche, aufsteigende Reihe von Gebilden, oder sagen wir lieber Substanzen, constatirt, dann haben wir uns damit zugleich die Pflicht auferlegt, noch näher nachzuweisen, worin diese Verschiedenheit ihren Grund hat. Zwei Momente sind uns bereits entgegengetreten, welche uns diesen Nachweis erleichtern: nämlich einmal der Umstand, daß das wahrhaft Individuelle den Unterschied einschließt und sodann das oben hervorgehobene Postulat, wonach die Formen sich dem Stoffe anpassen müssen, wenn die bestimmten Substanzen herauskommen sollen. Wir können uns hier nicht mit der Versicherung aushelfen, es liege im Wesen der Idee, die jeweilige niedere Stufe ihrer Entwicklung zu negiren, als Moment zu setzen, um immer höher bis zum Geiste, der Wahrheit der Natur, emporzusteigen; im Gegentheil, wir haben diese logische Nothwendigkeit der Entwicklung entschieden zurückgewiesen. Denken wir an den Punkt zurück, von dem wir ausgingen!

Die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur bringen wir selbst hinein und zwar vermöge der reinen Anschauungs- und Erkenntnisformen a priori. Diese Formen verwirklichen sich in der Natur und folgt daraus die Zweckmäßigkeit innerhalb derselben ganz von selbst. Die individuelle Entwicklung steht also unter dem Gesetze der Zweckmäßigkeit und da der Zweckbegriff nur unter der Voraussetzung einen realen Inhalt hat, daß die Substanzen sich der Art zu Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen ergänzen, daß Alles einem und demselben Ziele, welches wir bereits angedeutet haben, zustrebt, so fällt daraus bereits einiges Licht auf die Gründe der in Rede stehenden unendlichen Mannigfaltigkeit.

Verweilen wir hier einen Augenblick. In der Kritik der Urtheilskraft postulirt Kant die Zweckmäßigkeit der Natur; aber „der Zweck erscheint nur wie ein Lichtblick, den wir selbst auf die Dinge werfen, ohne daß er das erregende, belebende Licht ist, durch das die Dinge werden und wachsen. Kant kann nicht anders. Die geschlossene Consequenz seiner ganzen Ansicht fordert es so. Wäre der Zweck etwas in den Dingen, wäre darnach der Verstand der Architekt der Welt, so wäre mit dem erkannten Zweck das Ding an sich erkannt und dies so sorgsam verschleierte Götterbild gelüftet.“

Wir haben nun in der That dadurch, daß wir den Geistesformen objective Wirklichkeit vindiciren, das Ding an sich überwunden, d. h. mit der bereits erwähnten Reserve. Die Ordnung und Regelmäßigkeit liegt in der Natur selbst. Wir stehen damit auf dem Boden desjenigen Philosophen, welcher den Zweckbegriff zum ersten Male, damit aber auch

für alle Zeiten, zur vollen Geltung gebracht hat, nämlich auf dem Boden der Aristotelischen Philosophie. Plato's Ideenwelt ist der Zweck nicht immanent; dieselbe verweilt in träger Ruhe. Aristoteles bringt in Wahrheit Leben und Bewegung hinein und zwar geregeltes Leben und geordnete Bewegung.

Wir sagten nun, das erste Resultat der Verbindung von Form und Stoff sei ein Individuelles und das Individualisiren sei als allgemeines Gesetz zu betrachten. Das liegt zunächst im Wesen der Formen; denn, sind diese leer ohne Verwirklichung, und liegt es in ihrem Wesen begründet, sich zu verwirklichen, dann kann das nur durch individuelle Substanzen geschehen, welche die verwirklichten Formen darstellen. Die erste und allgemeinste Substanz muß also so gedacht werden, daß sie nothwendig den mannigfaltigen Einzelsubstanzen zustrebt; denn sie ist eben nur die Fülle der Einzelsubstanzen als Einheit betrachtet. Als diese Einheit ist sie das erste Reale; aber die Einheit kann eben nur gedacht werden im Unterschiede von der Vielheit und umgekehrt. Denke ich z. B. den Raum, oder die Zeit gesetzt, dann muß ich dabei zugleich vermöge der übrigen Geistesformen unendlich viele Räume, Zeiten und deren Verhältnisse denken. Nun bringen die Geistesformen in ihrer objectiven Verwirklichung in jene Vielheit Ordnung und Regelmäßigkeit hinein, weil ihnen der Zweck immanent ist. Der höchste Zweck kann nur die oben hervorgehobene höchste Stufe der Entwicklung sein. Die Einzelsubstanzen steigen demnach von unten nach oben in einer dem allgemeinen Zwecke entsprechenden Stufenreihe empor. Das Erste ist das Allgemeinste, am wenigsten Individuelle, das

Letzte umgekehrt das Bestimmteste, am meisten Individuelle. Wie jede Substanz vom Zwecke beherrscht wird, so steht die ganze Reihe derselben unter der Herrschaft derselben Zweckmäßigkeit.

Halten wir also die metaphysische Nothwendigkeit der individuellen Entwicklung und die aus dem Prinzip folgende Zweckmäßigkeit derselben fest. Von hier aus fällt auf das zuvor Entwickelte näheres Licht. Das erste denkbar Wirkliche ist die erste Verbindung von Formen und Stoff. Dieses Wirkliche enthält zugleich eine unendliche Fülle von Wirklichkeiten, welche dadurch wahrhafte Individuen sind, daß sie die Einheit im Unterschiede und den Unterschied in der Einheit bewahren; die ganze Wirklichkeit aber wird vom Zwecke beherrscht, sowohl jede Substanz für sich, als auch die ganze Entwicklungsreihe derselben.

Wie verhält es sich nun ferner damit, daß sich die Formen dem Stoffe anpassen, durch denselben zu bestimmten eigenthümlichen Verwirklichungen gewissermaßen gezwungen werden? Die Immanenz der Formen im Stoffe erzeugt eine unendliche Fülle von Substanzen. Diese Substanzen steigen in zweckmäßiger Stufenreihe von unten nach oben, vom Allgemeinen zum Besonderen empor. Denken wir uns nun im Verlaufe dieser Entwicklungsreihe einen ganz bestimmten Zeitpunkt. Innerhalb desselben tragen die Substanzen dem Prinzip gemäß die Verschiedenheit an sich und stehen unter dieser Bestimmtheit in Wechselwirkung mit einander. Das Resultat dieser Wechselwirkung wird

sein, daß die Verschiedenheit eine immer größere wird. Bei dieser Verschiedenheit herrschen dieselben Formen; aber die Formen sind in bestimmte Stoffe eingegangen, haben sich zu bestimmten Substanzen verwirklicht, bevor sie zu demselben Zwecke in andere Stoffe eingehen. Sie wirken auf die letzteren Stoffe nicht rein, sondern unter der Bestimmtheit ihrer vorausgegangenen Verwirklichung. Auf der andern Seite sind die Stoffe, auf welche sie einwirken, nicht reine Stoffe, also das, was wir zum Unterschiede von diesen Materie nannten, — sondern bestimmte Stoffe, welche durch die durchlaufene mannigfaltigste Verbindung von Form und Stoff zu dem geworden sind, was sie in dem von uns angenommenen bestimmten Zeitpunkte eben sind. Wir faßten oben die erste Verwirklichung von Form und Stoff, die Materie, als das eine unendliche Fülle von Möglichkeiten Enthaltende. Diese Möglichkeiten haben sich inzwischen verwirklicht und muß die Durchbringung von Form und Stoff je und je unter dieser Voraussetzung betrachtet werden.

Daß wir damit dem Stoffe viel einräumen, liegt auf der Hand. Man wird sich indeß nicht darüber wundern, wenn man bedenkt, daß wir nicht die Formen, abstract gefaßt, sondern die erste Verwirklichung derselben, die Materie, als das erste Individuelle, für das ursprünglich Wirkliche erklärt haben.

Gehen wir hier indeß der Sache näher nach und denken uns den angenommenen Zeitpunkt zur ganzen Entwicklungsreihe ausgedehnt. Ist dieselbe so aufzufassen, daß die vorhergehende Stufenreihe der Substanzen die jedesmal folgende bedingt, d. h. daß sich die folgende aus der vorhergehenden naturgemäß entwickelt? Würde sich diese An-

sicht mit unserm Prinzip vertragen, oder gar mit Nothwendigkeit aus demselben folgen?

Zunächst ist zu beachten, daß die Entwicklungsreihe unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, wohl kaum zum Abschluß kommen könnte. Wenigstens wäre die Behauptung, daß dieser Abschluß bereits erreicht sei, vollständig unberechtigt; denn warum könnten nicht noch viele höhere Stufen der Entwicklung über den Menschen hinausliegen? Man hat sich bei dieser Art und Weise der Betrachtung nicht prinzipiell klar gemacht, wo der Ausgangs- und Endpunkt liegt und wie beide beschaffen sein müssen. Bei der Bedeutung, die wir dem Stoffe vindicirt haben, ist der empirischen Forschung ein weites, reiches Feld eröffnet; aber bei „den natürlichen Ursachen“ dürfen die „idealen Gründe“ der Erscheinungen nicht vergessen werden, sonst überhebt sich die Wissenschaft, wenn sie auf Wahrheit Anspruch macht. Man denke auch hier an Aristoteles.

Wir fordern unserm Prinzip gemäß Individuen. Wir haben auch bereits constatirt, daß das wahrhaft individuelle Sein den Unterschied einschließt. Ist aber dieser Unterschied unter der Voraussetzung jener stetigen Entwicklungsreihe wirklich vorhanden? Wir denken nicht! Unter dieser Voraussetzung würden wir nie zu einem wirklichen qualitativen Unterschiede gelangen, sondern nur zu einem relativen. Individuelles Sein ist Fürsichsein; jede Substanz ist ein solches Fürsichsein, insofern dasselbe in unserm Prinzip begründet ist; aber das Fürsichsein im vollen Sinne des Wortes muß sich von dem Anderssein unterscheiden. Es ist umgekehrt, wie bei Hegel: die Qualität führt nicht hinüber zur Quantität, sondern die Quantität zur Qualität.

Die Entwicklung beginnt mit mehr oder weniger quantitativen Unterschieden und steigert sich in immer höherem Maße zu verschiedenen Qualitäten. Wenn wir dem Stoffe eine nicht geringe Bedeutung zugeschrieben haben, so ist doch festzuhalten, daß die sich verwirklichenden Geistesformen den Stoff der Art beherrschen, daß derselbe je mehr und mehr vergeistigt, idealisirt und damit dem Ziele der Entwicklung zugeführt wird.

Vorausgesetzt, daß das All der Dinge unter dem Gesichtspunkte des zuletzt Entwickelten zu betrachten ist, — wird dadurch die Sache nicht wesentlich verändert? In der That, die einheitliche Entwicklungsreihe, welche wir annehmen, wird wankend und zweifelhaft; wir begreifen wohl, wie die sich verwirklichenden Formen den von uns postulirten Unterschied erheischen und wie derselbe überhaupt prinzipiell nothwendig ist; aber die Verwirklichung selbst, insofern der Stoff dabei in Betracht kommt, erscheint uns als ein Räthsel. Die unendliche Verschiedenheit der Substanzen auf derselben qualitativ bestimmten Entwicklungsstufe haben wir in Bezug auf Formen und Stoffe als möglich abgeleitet; aber der gewaltige Schritt zu einer höheren, wesentlich verschiedenen Entwicklungsstufe, liegt nicht ohne Weiteres im Stoffe begründet.

Und dennoch, was in einem Andern den Grund seines Bestehens hat, kann auch aus demselben entstehen. Das Pflanzenreich setzt die Entwicklung des Mineralreichs, das Thierreich die des Pflanzenreichs voraus; die gegenseitige Durchdringung von Formen und Stoff, welche wir oben erörterten und worin wir den Grund der unendlichen Verschiedenheit auf derselben Entwicklungsstufe fanden, kann

bis zu dem Grade Statt finden, daß die betreffende Stufe über sich hinaus auf eine höhere Stufe hindrängt. Eine solche Herrschaft über den Stoff müssen wir den Formen beilegen; denn wir haben gesagt, daß das Geistige, also dasjenige, was den Stoff vollständig überwunden hat, ihr Ziel sei.

Hatten wir indeß fest, daß das Individuelle, wie im Allgemeinen, so auch auf jeder Entwicklungsstufe, das erste wahrhaft Wirkliche ist. Die höchste Substanz der vorhergehenden Stufe müßte also der niedrigsten Substanz der nächstfolgenden Stufe am nächsten stehen und es wäre so, wie sich Leibniz die Sache etwa gedacht hat. Gewiß, wenn unsere Substanzen ein für alle Mal fertig wären, wie die des Leibniz, dann hätte die Sache weiter keine Schwierigkeit; aber wir fordern eine Entwicklung von unten nach oben.

Man möge es uns nicht verdenken, daß wir hier Behauptungen aufstellen, um dieselben alsbald zu widerrufen. Wir hoffen, daß dadurch die Schwierigkeit der Sache klarer und deutlicher hervortreten wird. Mit der Hervorhebung dieser Schwierigkeiten begnügen wir uns einstweilen, um später, mit bereicherten Mitteln der Erkenntniß ausgerüstet, der Art auf die Sache zurückzukommen, daß sie sich, wie wir hoffen, unserer Erkenntniß erschließt.

Fassen wir das Bisherige noch einmal kurz zusammen: Die Anschauungs- und Denkformen a priori sind den Dingen immanent. Diese entwickeln sich von der ersten Individualisirung bis zum Individuellsten hin in aufsteigender, unter der Herrschaft des Zweckes stehender Stufenreihe. Jede Stufe dieser Entwicklungsreihe gestaltet sich zur unend-

lichen Mannigfaltigkeit und enthält zugleich die Bedingungen für die nächstfolgende Stufe, welche sich von der vorhergehenden wesentlich unterscheidet. Wie das Vorhandensein dieser Stufe einerseits ein logisches Postulat ist, so ist es andererseits seiner Möglichkeit nach für uns ein Unaufgeklärtes.

II. Gott und die Welt.

Denken und Sein sind prinzipiell identisch. Die Formen sind leer ohne den Stoff, aber dieser ist ebenso ein Nichts ohne jene; erst die Verbindung beider erwirkt das wahrhaft Seiende. Es ist nicht so, wie bei Spinoza; Denken und Sein bestehen nicht unbegriffen neben einander; beide sind vielmehr wahrhaft begrifflich mit einander verbunden.

Wenn wir nun bisher nur von Stoff und Formen gesprochen haben, dann könnte es scheinen, als ob wir damit die einzigen obersten Prinzipien unserer Weltanschauung hingestellt hätten. Dieser Schein wird indeß alsbald verschwinden. Der Mensch erkennt die Welt mit objectiver Wahrheit; was sich bewußtlos entwickelt, kommt in ihm zum Bewußtsein; der menschliche Geist ist das Licht, welches die Entwicklung des Weltalls erleuchtet. Das ist Schelling's und Hegel's Philosophie!

Unsere Anschauungs- und Denkformen sind die Möglichkeit der Natur, d. h. klar und deutlich: der Geist ist das prius der Natur. Wir haben gesagt, die Formen seien leer ohne den gegebenen Inhalt und die Materie sei ein Nichts ohne die Formen. Hier werden wir über unsere Prinzipien hinausgedrängt. Wir werden nämlich gezwungen, nach dem Grunde der Formen und nach dem der Materie

zu fragen. Die Formen, welche ohne Inhalt, also vor ihrer Verwirklichung, leer sind, müssen unter allen Umständen ideell vorhanden sein; ebenso muß das ideelle Vorhandensein der Materie, in der sich die Formen verwirklichen, postulirt werden. Es wäre zwar viel bequemer, mit Hegel die Formen zur absoluten Idee zusammenzufassen und diese sich verwirklichen zu lassen; allein, lassen wir diese Spielerei des abstracten Denkens bei Seite.

Aber, was heißt das: beide Factoren sind ideell vorhanden? Es soll heißen: Kant's Prinzip, daß das Subjective das prius des Objectiven sei, steht ein für alle Mal fest. Folglich muß ein Subject postulirt werden, welches, dem All der Dinge als dessen Bedingung vorhergehend, eben jenes All der Art setzt, daß dadurch das ideelle Vorhandensein der beiden Factoren wirklich wird. Das ist, kurz gesagt, eine schöpferische That, und wenn eine solche bedeutende Richtung unserer Zeit ein unliebsames, oder gar leeres Wort ist, so können wir doch nicht umhin, in demselben die Lösung für das Räthsel des Weltalls zu suchen.

Unser Prinzip fordert die Stellung des Gedankens „vor und über der Kraft“. Daraus folgt, daß der Gedanke, indem er sich verwirklicht, die Kraft beherrscht, resp. dieselbe mit sich identificirt. Die Verwirklichung der Geistesformen ist eine thatkräftige und zwar so, daß dabei jene Formen überall als das Beherrschende und Gesetzgebende erscheinen.

Plato's Ideen gehen nicht in die Welt des Wirklichen ein; sie bleiben abstract. Gott, der absolut gute und neidlose, schafft die Welt in möglichst guter Weise; aber die Vermittlung zwischen Gott und den Ideen fehlt. Die

Selbständigkeit der Ideen duldet keinen Gott als höchstes Prinzip neben sich. Eben deshalb ist der Platonische Gott ein *deus ex machina*, nicht aber der einheitliche Quellpunkt des ganzen Systems.

Die Philosophie des Aristoteles ist ohne einen Gott nicht zu verstehen. Gerade in dieser Beziehung findet das Platonische Denken hier seine Vollendung. Die Formen haben ihren Quellpunkt in Gott, um auf ihrer höchsten Stufe, im menschlichen Geiste, zu ihrem Ursprunge zurückzukehren. Die Widersprüche, welche der Aristotelische Gottesbegriff enthält, mögen ja immerhin vorhanden sein; — das absolut Wahre im Denken des Stagiriten bleibt dennoch bestehen.

Wenn Kant die Bedeutung der Anschauungs- und Erkenntnisformen *a priori* so weit ausdehnt, daß er aus denselben geradezu die Möglichkeit der Natur ableitet, dann ist hieraus klar und deutlich ersichtlich, wohin die Intentionen seines Denkens eigentlich gehen. Fichte und dessen Nachfolger haben das sehr wohl erkannt; aber, wie bereits bemerkt wurde, sie haben den Grundgedanken Kant's außer Acht gelassen; anstatt das Unbewußte aus dem Bewußten zu deduciren, haben sie Letzteres in Ersteres verwandelt und damit die Sache vollständig umgekehrt. Der Prozeß der Entwicklung, von Fichte absolutes Ich genannt, Gott als die absolute Indifferenz, die absolute Idee, der Wille, das Unbewußte, — das Alles sind Ausdrücke, welche wohl im Stande sind, die Schwierigkeiten dadurch, daß sie das menschliche Denken täuschen, für einige Zeit zu verdecken, welche aber nie und nimmer jenes Denken wahrhaft befriedigen können.

Aber, widersprechen wir nicht Fundamentalsätzen der

Kantischen Philosophie, indem wir einen persönlichen Gott postuliren? Hat nicht die transcendente Dialectik klar und deutlich dargethan, daß die Annahme eines Gottes ein Trugschluß der Vernunft ist? Vergessen wir nicht die bedeutende Thatsache, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft das Dasein Gottes nothgedrungen fordert und halten wir auf der andern Seite fest, was ihn veranlaßte, Gott aus der Kritik der reinen Vernunft auszuschließen. Hier ist der Verstand das allein Maßgebende und Berechtigte; der Verstand drängt zwar der Vernunft zu, um seine Erkenntniß abzuschließen, aber eigentlich steht doch der Verstand höher, als die Vernunft, weil er allein im Besitze unzweifelhafter Wahrheit ist. Eben hierin besteht die Einseitigkeit des Kantischen Systems. Wir haben oben hervorgehoben, wie der Verstand mit dem Dinge an sich in Conflict kommt und der eigentliche Grund der erwähnten Einseitigkeit besteht eben darin, daß Kant das Ding an sich ignorirt, resp. daß er dasselbe lediglich als negative Größe in's Auge faßt. Wir haben das Ding an sich dadurch überwunden, daß wir die objectiv wirkliche Anschauungs- und Denkformen fordern; eben damit aber hat sich die Sache für uns dahin umgewandelt, daß wir mit strenger Nothwendigkeit aus den Prinzipien Kant's auf das Dasein Gottes geführt werden. Was in der Kritik der Urtheilskraft gefordert, aber nicht gesetzt wird und was in der Kritik der praktischen Vernunft vom Glauben ergriffen, aber vom Verstande verneint wird, das ist für uns das nothwendige Resultat des Denkens; letzteres würde ohne Gott nimmer zur Ruhe kommen.

Wir haben indeß noch einen Einwurf zu beseitigen. Es gibt nach Kant kein absolutes Subject; die Substanz der

Seele ist weiter Nichts, als die Function der Synthesis, d. h. die Thätigkeit des Denkens selbst. Es kann immer nur auf das: „Ich denke“ geschlossen werden, nicht aber auf ein Reales, welches denkt.

Auch hier liegt Kant gefangen in den Fesseln des Verstandes: Was nicht erfahren werden kann, ist überhaupt nicht wirklich. Aber auch hier nimmt unser Philosoph seine Zuflucht zum praktischen Vernunftglauben: Dasjenige, dem das Denken keine Persönlichkeit, Unsterblichkeit und Immaterialität zuschreiben kann, ist dennoch ein Unsterbliches. Weil für uns das Denken das prius des Seins ist und weil das Denken nur ein Bewußtes sein kann, — weil ferner Formen und Materie, wenn sie nicht ewige Räthsel bleiben sollen, ihren Grund in einem mit Bewußtsein ausgerüsteten Wesen haben müssen, welches, der Welt als deren Bedingung vorhergehend, das All der Dinge dadurch wirklich werden läßt, daß sich die Formen im Stoffe verwirklichen, eben deshalb gründet die wahre Weltansicht in einem persönlichen Gotte. Für Kant ist der Geist, also auch der absolute Geist, ein Ding an sich; für uns ist das Ding an sich verschwunden und deshalb hat das Denken das Recht, im Vertrauen auf objective Wahrheit zu Dem emporzusteigen, in welchem die Lösung des Welträthsels allein gefunden wird.

Wir lassen also die Anschauungs- und Erkenntnißformen, so wie die Materie ideell in Gott begründet sein. Kant findet in der transcendentalen Apperception den obersten Grundsatz aller menschlichen Erkenntniß; dem entsprechend ist das göttliche Ich gleich der Einheit aller seiner Vorstellungen, d. h. es ist der einheitliche, thatkräftige Quellpunkt alles dessen, was wirklich ist.

Ideell vorhanden sein heißt zugleich: dynamisch vorhanden sein. Daraus folgt, daß es im Wesen Gottes begründet liegt, die Welt zu setzen. Indem Letzteres geschieht, tritt Gott aus seiner Idealität heraus, um alles das wirklich werden zu lassen, was eben in seinem Wesen begründet liegt. Die Verwirklichung geschieht nach ewigen Gesetzen, welche wir kennen; Gott steht nicht unter diesen Gesetzen, sondern umgekehrt, die Gesetze haben ihre Quelle in Gott; aber, sie sind leer ohne Bethätigung und Verwirklichung; eben deshalb involvirt das Wesen Gottes die Nothwendigkeit, sich zu verwirklichen, d. h. die Fülle seines ideellen dynamischen Wesens der Art zu entfalten, daß das All der Dinge das verwirklichte göttliche Wesen, resp. das verwirklichte göttliche Denken darstellt. „Der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seins.“ Das Sein der Dinge wird von Gott gewußt und gewollt; eben hierin haben die Dinge ihr Wesen; aber, Gott ist nicht minder in den Dingen, weil dieselben sein verwirklichtes Wollen und Wissen darstellen. Wir bitten, das Urtheil, welches hier über unsern Gottesbegriff gefällt werden könnte, vorläufig noch zurück zu halten; wir werden später Gelegenheit bekommen, das Fehlende zu ergänzen.

Kommen wir nunmehr auf die oben erörterte Entwicklung der Dinge zurück. Wir constatirten eine stetige Reihe von der ersten Individualisirung, d. h. von der ersten Durchdringung von Formen und Stoff, bis zum Individuellsten hin. Wir fanden in dieser Reihe eine unendliche Möglichkeit von Gebilden, welche die Einheit im Unterschiede und den Unterschied in der Einheit bewahrten. Jedes Individuum ist ein Fürsichsein und da das wahre Fürsichsein

das Andersein postulirt, von dem es sich qualitativ und wesentlich unterscheidet, so wurden wir genöthigt, die einheitliche, vom Zwecke geleitete Entwicklungsreihe so zu denken, daß auf derselben die Substanzen der niederen Stufe der Art von den Substanzen der nächstfolgenden höheren Stufe verschieden sind, daß das eigenthümliche Sein und Wesen der letzteren nicht ohne Weiteres aus ersteren erklärt werden kann. Die unendliche Verschiedenheit auf derselben Stufe war uns erklärlich; aber, wie sich das wesentlich Neue der nächstfolgenden naturgemäß daraus entwickeln könnte, blieb uns problematisch. Wir waren klar darüber, daß die eine Stufe die Bedingungen für die folgende enthält, insofern das Fortbestehen derselben in Betracht kommt; aber das Entstehen der letzteren blieb ein Räthsel.

Dadurch nun, daß wir Formen und Stoff in einem persönlichen Geiste gegründet sein lassen, dessen Absolutheit und Unendlichkeit darin besteht, daß er sein ganzes volles Wesen entfaltet, haben wir den Schlüssel zum Verständniß dessen, was uns bisher unklar blieb, gewonnen. Wir constatiren keinen transcendenten Gott, sondern einen transcendentalen, ganz in demselben Sinne, wie Kant die Bedeutung dieses Wortes auffaßt; nur mit dem Unterschiede, daß das Transcendentale sich für uns auf das Sein der Dinge bezieht, also nicht bloß auf die Erfahrung.

Die erste Verwirklichung der Formen im Stoffe ist Gottes That. Wir wissen, wie oft uns die Materie im Verlaufe der Geschichte der Philosophie als ein Räthsel vor Augen tritt. Wir sind nur im Stande, sie insoweit zu erklären, als wir ohne sie die Verwirklichung der Anschauungs- und Denkformen für unmöglich halten, wir erkennen sie also

als etwas absolut Nothwendiges. Leibniz hat versucht, die Materie in reines Denken aufzulösen und eben hieran scheitert seine Erklärung derselben. Jede Erklärung muß sich in dieser Hinsicht darauf beschränken, daß die Materie als etwas Denknothwendiges nachgewiesen wird; geht man weiter, dann verfällt man in den oft gemachten Fehler, daß man die Materie ideell verflüchtigt d. h. daß man sie dadurch erklären zu können glaubt, daß sie ihres eigenthümlichen Wesens beraubt wird.

Die erste That Gottes ist angelegt auf alle folgenden. Die erste, allgemeinste Verwirklichung von Formen und Stoff enthält eine Fülle solcher Verwirklichungen in sich. Wir kennen das Ziel, dem das All der Dinge in seiner Entwicklung zustrebt. Letztere gelangt bis zu dem Punkte, daß die Bedingungen einer höhern Stufe gegeben sind. Das vegetative Leben quillt aus dem Schooße der Materie hervor. Woher rührt der erste Keim dieses Lebens? „Mag der Kohlensäuregehalt der Luft, die Brutwärme der Erde und an was man sonst denken mag, früher viel größer gewesen sein, als jetzt, mag man sich die Diffusionen und chemischen Prozesse zwischen den unorganischen Massen noch so abgeändert denken, so wissen wir doch genug von den Gesetzen aller solcher Abänderungen, um als Resultat immer wieder nur unorganische Massen erwarten zu können.“ Im Gegentheil, auch Fechner erkennt das Walten eines bewußten, welt schöpferischen und ordnenden Prinzips an, welches sich in der Hervorrufung der Ordnung selbst durch die ihm dienstbaren Kräfte bethätigt. Die von diesem Prinzip aus durch die Welt hindurchgehende Ordnung ist es, welche nach der materiellen Seite als Tendenz zur Stabilität sich geltend

macht; (einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen). Wir bewundern die Anstrengungen der exacten Wissenschaft eben so sehr, wie wir die leichtsinnigen Behauptungen ihrer Untrüglichkeit bedauern. Die bloße Behauptung, daß der erste Pflanzkeim sich naturgemäß aus der Materie entwickelt habe, würde erst dann der wissenschaftlichen Erkenntniß weichen, wenn es der Naturwissenschaft gelänge, jenen Pflanzkeim selbst hervortreten zu lassen.

Die Welt ist die Verwirklichung des göttlichen Wesens und die Schwierigkeit, welche uns im Vorhergehenden entgegen getreten ist, ist nur dadurch zu heben, daß die höhere Stufe als von Gott gesetzt erkannt wird. Eben diese Erklärung erfordert unser ganzes Prinzip. Die Welt gründet in Gott; die Entwicklung der Welt steht unter dem Gesetze des zweckmäßigen Individualisirens; individuelles Sein ist Fürsichsein; letzteres erhält sich als solches, indem es bei der unendlichen Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen die Einheit im Unterschiede bewahrt. Aber der Zweck, indem er dem höchsten Ziele zustrebt, drängt die betreffende Stufe derjenigen Entwicklung zu, daß mit dem Ende des Vorhergehenden die Möglichkeit des Nächstfolgenden gegeben ist. Und hier eben muß nothwendig ein neuer Akt schöpferischen Thuns Statt finden. Die erste und allgemeinste Individualisirung ist bereits auf das die Welt beschauende und bewundernde Auge angelegt; aber die Entwicklung von einem Punkte zum andern ist als Ganzes gefaßt die Verwirklichung des göttlichen Denkens. Das, was vom vegetativen Leben gilt, gilt ebenso vom animalischen.

Es entsteht nun die Frage, ob mit dem animalischen

Leben die Stufenreihe zu schließen ist. Was die exacte Wissenschaft bis heute zur Lösung dieser Frage geleistet hat, genügt nicht zur Beantwortung jener andern: „Worin besteht das Wesen des thierischen Bewußtseins?“ Es leuchtet indeß ein, daß nur die Beantwortung dieser Frage im Stande wäre, auf die hier obwaltenden Schwierigkeiten das nöthige Licht fallen zu lassen. Wir suchen das Individuellste, d. h. das wahrhafte Fürsichsein; Fürsichsein im vollen Sinne des Wortes ist aber nur dann vorhanden, wenn der Unterschied von Subject und Object gesetzt ist, d. h. wenn das Subject als Fürsichsein die Totalität der Dinge als sein Anderssein, also als Object, außer sich hat. Das ist aber nur so denkbar, daß die Durchdringung von Formen und Stoff, also der reale Entwicklungsprozeß der Welt, diejenige Stufe erreicht, auf welcher Dasjenige, was sich real entwickelt hat, ideell vorhanden ist, auf welcher also das Unbewußte zum Bewußten, das Sein der Dinge zur denkenden Erkenntniß derselben wird. Das Bewußtsein des Thieres, insofern diese Bezeichnung hier gebraucht werden darf, ist der ideelle Ausdruck des durch die betreffende Gattung bestimmten eigenthümlichen Wesens; der Geist des Menschen ist die Kraft, das All der Dinge denkend zu erfassen. Wir fordern für die Erklärung dieser Stufe Dasselbe, was uns die vorhergehenden als allein möglich erscheinen ließ, nämlich die That Dessen, dessen Gedanke dem Sein das Wesen gibt.

Halten wir hier zur Orientirung einen Augenblick inne.

„Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht

werden kann, enthält, der Gegenstand der Theologie. Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transcendentalen Seelenlehre, zu einer transcendentalen Weltwissenschaft, endlich auch zu einer transcendentalen Gotteserkenntnis an die Hand.“ Diese drei Zweige der höchsten Vernunftwissenschaft, welche hier von Kant angeführt werden, hat die Wissenschaftslehre in ihrer unzertrennlichen Zusammengehörigkeit als einheitliches Ganze darzustellen. Sie hat die Aufgabe, die Prinzipien der Entwicklung vom obersten Ausgangspunkte bis zum letzten und höchsten Punkte der Entwicklungsreihe aufzusuchen.

In einem persönlichen Gotte ist das All der Dinge begründet. Die Welt ist göttlichen Wesens, insofern Gott in der Welt sein ideelles Sein verwirklicht. Denken und Sein sind nicht neben einander bestehende göttliche Attribute; vielmehr verwirklicht sich im Sein der Gedanke, welcher seine Quelle in Gott hat. Der Modus ist nicht das durchaus Gleichgiltige; dieser ist vielmehr das wahrhaft Wirkliche, Reale; die Individualisirung liegt im Wesen des Prinzips begründet. Die Welt, als Totalität ihrer Entwicklung gefaßt, ist Gottes schöpferische That.

Sprechen auch wir im Bilde. Gott war gut; der Gute aber ist frei von allem Neide; eben deshalb wollte er, daß Alles möglichst nach seinem Bilde geschaffen würde. Er schuf die Welt den Ideen nach, machte sie also zu einem Abbilde der alle Vollkommenheit in sich befassenden Urbilder. Lösen wir dieses Bild, indem wir unserer spätern Betrachtung bereits vorgreifen, auf, dann heißt es auf Grund unserer metaphysischen Prinzipien: Gott, der die Liebe ist, hatte das All der Dinge ideell in sich; die Ideen sind nichts

neben und außer ihm Bestehendes. Er ließ sein Wesen wirklich werden in aufsteigender, zweckmäßiger Stufenreihe. Diese Reihe endigt mit derjenigen Creatur, in welcher die Prinzipien des Seins als Prinzipien der Erkenntniß vorhanden sind, und welche demgemäß im Stande ist, zu dem Ursprunge des Weltalls denkend und liebend emporzusteigen.

Wie aber verhält es sich mit dieser Creatur, d. h. mit dem Menschen? Wir haben gesagt, er verdanke, wie die übrigen Stufen, sein Sein einer schöpferischen That. Dabei darf indeß nicht außer Acht gelassen werden, daß die allgemeinen Prinzipien des Seins auch hier ihre volle Geltung behalten. Die Substanz des Menschen ist die Verwirklichung von Formen und Stoff; er participirt an dem allgemeinen thierischen Leben; die Außenwelt wird auch ihm durch das Medium der Sinne und Nerven vermittelt. Aber dasjenige, wodurch er wesentlich von der ihm vorhergehenden Stufe unterschieden ist, ist die Kraft des Denkens. Das, worin das Denken seinen Sitz hat, ist zunächst nicht etwas rein Ideelles; vielmehr erfordert das Prinzip auch hier das Festhalten des Stoffes, wie unzählige Wandlungen derselbe auch durchgemacht haben mag. Aber die Entwicklung ist dahin gelangt, daß das derselben zu Grunde liegende prinzipielle Streben über sich hinaus nicht eine höhere Verbindung von Formen und Stoff zum Resultate hat, sondern daß vielmehr die Formen in ihrer Idealität zu Tage treten; eben hierin ist die Kraft des Denkens begründet. Die Formen sind zwar auch hier leer ohne den Stoff, d. h. ohne den gegebenen Inhalt; aber der Unterschied ist der, daß die Formen mit der Bestimmtheit auf den Stoff gerichtet sind, daß letzterer die höchste Stufe der

substanziellen Entwicklung erreicht hat. Diese Stufe ist eben der Mensch und sein Streben kann deshalb nur darauf gerichtet sein, daß seine Geistesformen, indem sie sich nothwendig auf die gegebene Fülle des Seins richten, letzteres erkennen, d. h. über das Gedachte mit objectiver Wahrheit nachdenken und sich so verwirklichen. Der Mensch stellt sich als Ich dem All der Dinge gegenüber und kommt in seinem Streben erst dann zur Ruhe, wenn er das so eben genannte Ziel erreicht hat. Der Ausgangspunkt datirt von den ersten Anfängen der Sprachbildung und der Endpunkt ist dann erreicht, wenn die Fülle der Erkenntniß sich dem denkenden Geiste erschlossen hat.

In dem zuletzt Gesagten geht des Menschen Wesen indeß nicht auf.

III.

Gott und der Mensch.

Eine der größten Verirrungen derjenigen Philosophie, welche unter dem Vorgeben, die höchsten Bedürfnisse der Gegenwart befriedigen zu wollen, doch nur die Früchte eines verirrten, selbstüchtigen Denkens darbietet, besteht darin, daß das Prinzip der Ethik dem Entwicklungsprinzip des Seins geradezu entgegengesetzt ist, resp. daß ersteres die Vernichtung des letzteren erheischt. Wer mit Gott, der Welt und sich selbst zerfallen ist, mag einen solchen Widerspruch ausdenken und an demselben sein Wohlgefallen finden; wer dagegen die Welt mit offenen Augen betrachtet und vor Allem ihre Geschichte und deren Ziel zu würdigen weiß, der wird sicherlich jene Verirrung als solche erkennen und demgemäß ihren Werth bestimmen.

Das Prinzip des theoretischen Erkennens und der praktischen Bethätigung ist ein und dasselbe. Diese Identität festgestellt zu haben, gehört zu den bedeutendsten Verdiensten des Kantischen Denkens. Nach Kant ist die theoretische Vernunft mit den ihr immanenten Anschauungs- und Denkformen ein erkennendes Vermögen. Die Vernunft läßt bei dieser ihrer Bethätigung das Ding an sich als ein Unerkanntes zurück. Aber der praktischen Vernunft sind dieselben Geistesformen immanent. Indem der kategorische

Imperativ die Bethätigung derselben fordert und indem Gott, als Postulat der praktischen Vernunft, die Welt so einrichtet, daß jene Bethätigung möglich ist, realisirt der Mensch den Begriff der Freiheit, d. h. er erbaut die Welt des Praktischen.

Für uns haben sich die Prinzipien Kant's wesentlich vereinfacht. Das Ding an sich ist durch die objective Verwirklichung der Geistesformen verschwunden. Letztere gelangen auf der höchsten Stufe der Entwicklung zu derjenigen Idealität, daß sie, indem sie auf das Sein der Dinge gerichtet sind, letzteres erkennen. Aber diese ihre theoretische Bethätigung involvirt die praktische; der frei gewordene Geist will sich frei entfalten. Das Gebiet seiner praktischen Thätigkeit ist prinzipiell darauf angelegt, die Verwirklichung der Freiheit in sich geschehen zu lassen und das dem Geiste immanente Streben drängt jener Verwirklichung zu. So ist das Sollen und Können harmonisch mit einander verbunden.

Wie nun das Praktische naturgemäß aus dem Theoretischen folgt, weil das Prinzip des Handelns identisch ist mit dem Prinzip des Erkennens, so muß auch der Inhalt des ersteren eben so naturgemäß mit letzterem gegeben sein. Die Verwirklichung der Geistesformen ist ein zweckmäßiges Streben dem einen Ziele zu; demnach ist das Zweckmäßige im Allgemeinen auch dem praktischen Geiste immanent. Der Mensch steht, wie die übrigen Stufen, seinem ganzen Wesen nach unter dem Gesetze allmählicher Entwicklung. Während dagegen die dem Menschen vorhergehende Stufe in der Mannigfaltigkeit ihres Daseins nur insofern vom Zwecke beherrscht wird, als das Wesen und

die Erhaltung der Gattung dabei in Betracht kommt, oder höchstens, insofern ein bestimmtes zweckmäßiges Thun vom Menschen in sie eingebildet wird, führt der Mensch den Zweck seines Daseins hinaus und das eben ist seine Geschichte.

Der Mensch steht innerhalb der Menschheit; letztere hat sich, gleichviel, ob von einem oder von mehreren Paaren abstammend, zufolge der Fortpflanzung allmählig zu einer bestimmten Anzahl entwickelt. Naturgemäß herrscht auch hier der Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschiede. Letzteres gilt nicht bloß in Bezug auf die einzelnen Individuen, sondern auch in Beziehung auf die verschiedenen Rassen, welche die Menschheit umfaßt; das Prinzip des Individualisirens behauptet auch hier seine volle Geltung. So weit die Anfänge der Völkerbildungen in der geschichtlichen Erinnerung zurückreichen, finden wir überall die Thatsache, daß bestimmte Individuen über eine gewisse Anzahl Anderer herrschen; d. h. mit andern Worten, daß letztere bewußt (ob freiwillig oder gezwungen, ist gleichgültig) sich einem Einzelnen unterstellen, also in demselben ihren Einheitspunkt suchen. Es beruht das ebenfalls auf dem zuletzt genannten Prinzip des Individualisirens. Die unzähligen Kämpfe, welche mit einander geführt werden, haben ihren Grund in der Behauptung der gegenseitigen Individualität.

Aber der Mensch fühlt sich abhängig von Mächten, die nicht in ihm liegen; die ersten Anfänge der Religion treten zu Tage. Die praktische Bethätigung des Menschen will sich die Natur dienstbar machen; jene Anfänge der Religion, so roh und unvollkommen dieselben immerhin sein mögen,

lassen dennoch jenen Zweck erkennen. Der Mensch vermag indeß den Mächten der Natur nicht zu widerstehen; er steht ihnen ohnmächtig gegenüber. Das eigene Selbst wird deshalb vernichtet, um in der allgemeinen Substanz zu verschwinden; das ist die einzige Möglichkeit zur Erreichung des religiösen Zweckes, d. h. zur Herstellung der Harmonie zwischen Subject und Object. Die Gestirne des Himmels, die Thiere der Erde, die Gebilde der menschlichen Kunstthätigkeit, — Alles muß dazu dienen, das unvertilgbare Streben des Menschengenies zu befriedigen. Die religiöse Sehnsucht eilt der Erkenntniß voraus und verfällt in die mannigfachsten Irrthümer. Aber die Gottheit wird allmählig vergeistigt; die Naturmächte werden zu Personen hypostasirt. Diese Personen haben ihre Geschichte und führen Kämpfe mit einander, aus denen endlich Zeus, der Ordner und Bildner der Welt hervorgeht. So hat man das Ziel dadurch erreicht, daß man die Harmonie des Weltalls, welche der Mensch selbst nicht begreift, in einem idealen Wesen begründet sein läßt. Die Kunst treibt die herrlichsten Blüthen, um die Götterfamilie des Zeus dem anschauenden Bewußtsein zu vergegenwärtigen; aber der Mensch ist nicht absolut getrennt von jenen Göttern; er ist im Stande, sich durch hervorragende Thaten in ihren Kreis zu erheben.

Die Menschheit eilt alsbald über die sichtbaren Göttergebilde hinweg: „Du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen!“ Der Ewige und Allmächtige ist erhaben über jede Creatur; er herrscht als freier Geist und die Erde ist vor ihm wie ein Tropfen am Eimer. Auf der andern Seite fängt das menschliche Denken an, nach dem Sein der Dinge zu forschen; man hört alsbald den ahnungsreichen Ausspruch:

„Der Geist kam und ordnete Alles.“ Es gelingt dem Denken, die Ordnung und Regelmäßigkeit des Weltalls, so wie die Prinzipien des Seins, wenn auch noch nicht in abschließender Weise; zu erkennen; der forschende Geist steigt vom Endlichen zum Unendlichen empor und findet hier die Lösung des Welträthsels.

Und dennoch, die Reiche der Ideale, in die sich die Menschheit emporgeschwungen hat, sind nicht im Stande, die alsbald folgende trostlose Wirklichkeit vergessen zu lassen. Das Ideal der Menschheit soll auf verschiedene Weise erreicht werden; aber die vermeintliche Beherrschung des Weltlaufes beruht auf Täuschung. Man eilt aus dem Diesseits in das Jenseits, um hier Ruhe zu suchen für das praktische Streben; aber die Gottheit rückt in solch' unnahbare Fernen, daß die Vereinigung mit ihr unmöglich ist. Jenes Volk, welches vor anderen die Formen und Gesetze des staatlichen Zusammenlebens geschaffen hat, hält zwar noch fest an dem Diesseits; seine Götter sind Staatsgötter; aber die Ideale, welche die Menschheit ahnungsvoll ergriffen hat, beschäftigen die Geister so lebhaft, daß jenes, ebenfalls in der Auflösung begriffene, Staatsleben nicht im Stande ist, den wahren Frieden zu gewähren.

Die vorchristliche Zeit hat Großes und Erhabenes hervorgebracht. Die Werke der Poesie, Kunst und Wissenschaft sind Denkmäler ewiger Bewunderung. Das dem Menschen immanente Streben, den Zweck des Daseins zu erfüllen, d. h. den wesentlichen Inhalt des menschlichen Geistes zu verwirklichen, ist zu einem solchen Abschluß gelangt, daß eine Fülle des Schönen und Guten aus dem Dunkel des ideellen Verborgenseins in das helle Licht des Bewußtseins getreten ist.

Aber dennoch, das Alterthum endigt mit dem Mißklange einer unendlichen Sehnsucht. Diese Sehnsucht hat ihren Grund in dem unglücklichen Bewußtsein, daß man das Ideal menschlicher Vollkommenheit ahnt, aber außer Stande ist, dasselbe zu ergreifen. Trotz aller Errungenschaften fühlt der Geist jene unglückselige Leere in sich, welche der Erfüllung mit neuem Inhalte mächtig entgegendrängt. Das Streben der Zeit richtet sich auf die praktische Verwirklichung des menschlichen Wesens; aber das, was man in dieser Beziehung als das Richtige aufstellt, ist ohne Geist und Kraft; es fehlt das eine thatkräftige Prinzip, welches allein im Stande ist, jenes Streben wahrhaft zu befriedigen.

Wir sagten oben, die Zweckmäßigkeit im Allgemeinen sei dem praktischen Geiste immanent, d. h. jener Geist verwirkliche sich nach den in ihm liegenden Gesetzen. Wir haben uns hier genau zu orientiren. Das All der Dinge gründet in Gott; die Geistesformen, welche sich objectiv verwirklichen, sind im Menschen ideell vorhanden, um sich theoretisch und praktisch zu bethätigen. Es liegt im Wesen des theoretischen Geistes, bis zur vollen Erkenntniß Gottes vorzudringen. Er erkennt, daß es im Wesen Gottes begründet liegt, die Welt zu setzen; aber er erkennt Gott nur in metaphysischer Beziehung. Wird Gott als der einheitliche Quellpunkt des Weltalls erkannt, dann ist doch damit sein ganzes, volles Wesen noch nicht begriffen. Aber hat sich nicht innerhalb der geschichtlichen Skizze, welche wir so eben entwarfen, Gottes Wesen bereits reicher entfaltet? Kennt nicht Plato einen guten Gott und ist nicht die Idee des Guten das höchste Prinzip dieses Denkers?

Sokrates behauptet, das Wissen sei die Tugend; aber die also bestimmte Tugend ist ohne Inhalt; und Plato bleibt uns auf die Frage, was denn eigentlich der Inhalt des Guten sei, die Antwort schuldig; wenigstens kann die Antwort, welche er gibt, nicht befriedigen. Das Ewige wird über das Vergängliche der Art erhoben, daß letzteres zu einem Sündhaften und Unreinen wird; aber das Wesen des Ewigen geht auf in sehnsuchtsvollen Ahnungen; die Flucht aus der Sinnenwelt ist nicht im Stande, das lebendige Prinzip des Guten zu erwirken. Es handelt sich um den vollen materiellen Inhalt des praktischen Geistes und dieser bleibt dem Alterthume verschlossen. Die Gebilde der Schönheit treten uns nach allen Seiten hin in erhabener Weise entgegen; zweckmäßige Einrichtungen für die Einzelnen und für das Allgemeine finden wir in reichem Maße; ahnungsvolle Andeutungen zeigen vielfach auf die Zukunft hin; — aber der göttliche und eben deshalb wahre und ewige Inhalt des praktischen Geistes wird gesucht, aber nicht gefunden. Das Aufgehen der Geister im Staatsleben strebt in Plato's großartigem Werke über sich hinaus; aber der lebendige Trieb, welcher die Erreichung des geahnten Ideals möglich macht, ist noch nicht vorhanden. Auch „das Gesetz“ ist nicht im Stande, den geforderten Inhalt zu erwirken; gerade hier ist die Sehnsucht nach der zukünftigen Erfüllung am stärksten.

Die Sehnsucht des Alterthums am Ende seiner Geschichte ist eben auf jenen Inhalt gerichtet. Wie aber gelangt der Mensch zur Befriedigung seiner Sehnsucht? Nicht durch theoretische Erkenntniß, sondern da durch, daß das gött-

liche Prinzip des praktischen Geistes thatkräftig in die Menschheit eintritt.

Das Licht geht auf in dem, der von sich sagt: „Ich und der Vater sind Eins.“ Es handelt sich hier nicht um die Erkenntniß des Weltalls, nicht um die Offenbarung der ewigen Gesetze des Seins; — es handelt sich um die Schöpfung einer neuen Welt innerhalb der alten, d. h. es handelt sich um die lebendige Offenbarung, resp. Verwirklichung des inneren göttlichen Lebens. Wie im Bereiche der natürlichen Entwicklung die vorhergehende Stufe auf die folgende hindrängt, so ist's auch hier; aber wie dort die Verwirklichung nur durch eine schöpferische That geschieht, so fällt auch hier das lebendige Samenkorn in den fruchtbaren Boden der Menschheit, um die Schöpfung zu vollenden. Es gilt hier des Paulus Wort: „Gesezt, ich habe die Gabe der Weissagung und weiß alle Geheimnisse und besitze die Fülle der Erkenntniß und der ganze, volle Glaube ist mein eigen, so daß ich Berge versetzen kann, — ich habe aber die Liebe nicht, dann bin ich Nichts.“

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, näher auf das in dem Erlöser der Welt geoffenbarte neue Prinzip einzugehen; es genügt uns zunächst, die Nothwendigkeit desselben abgeleitet und damit die spezifische Dignität des Erlösers dargethan zu haben. Wir nennen das Prinzip: das Prinzip thatkräftiger Liebe.

Die größte Thatsache der Weltgeschichte findet im Laufe der neueren Philosophie nicht die richtige Würdigung. Kant hat zwar Großes und Schönes über den „Sohn Gottes“ gesagt; aber er hält doch fest an dem bildlichen Ausdrucke. Kant kann nicht anders; denn seine theoretische Philosophie

kennt und duldet keinen persönlichen Gott. Das Gebiet des Theoretischen drängt zwar dem Praktischen zu; dieses hat sogar das Primat vor jenem; aber beide stehen unvermittelt neben einander. Wir haben den Kantischen Freiheitsbegriff seinem Wesen und seiner Nothwendigkeit nach abgeleitet und zwar so, daß das Verhältniß des Praktischen zum Theoretischen daraus von selbst folgt.

In Bezug auf Schelling's späteren Standpunkt, so wie in Bezug auf Schleiermacher, verweisen wir auf das anderweitig Gesagte.

Hegel hat durch seine Auffassung des historischen Christus für die Gegenwart die größte Bedeutung gewonnen. Christus wird zu dem, was er ist, von der Menschheit gemacht. Letztere will Gott persönlich anschauen; sie will Gott mit leiblichen Augen sehen und erfahren; denn nur so kommt sie zu dem Bewußtsein, daß ihr Gott nicht ein Fremdes ist, sondern daß vielmehr Gott und der Mensch Eins sind. „Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die nothwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist.“ Das Substanzielle der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur muß als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen und zwar als „Einzelheit auf dem Boden der Gewißheit.“ „Um diese Gewißheit und Anschauung ist es zu thun, nicht bloß um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloß der Moral, aber auch nicht einmal bloß um einen Lehrer dieser Idee, nicht um Vorstellung und Ueberzeugung ist es zu thun, sondern um

diese unmittelbare Gegenwart und Gewißheit des Göttlichen.“

Es handelt sich also nicht darum, was Christus an sich ist; es kommt nur darauf an, daß den religiösen Bedürfnissen der Menschheit in höchster Form Befriedigung zu Theil wird. Das geschieht eben dadurch, daß die Menschheit das, worauf ihre Sehnsucht gerichtet ist, auf Christum überträgt, unbekümmert darum, ob diese Person mehr ist, als ein gewöhnlicher Mensch, oder nicht.

Unter dem zuletzt genannten Gesichtspunkte ist nun auch die auf Hegel fußende, s. g. Tübinger Schule zu betrachten. Auch hier wird die geschichtliche Entwicklung in einer Weise verfolgt, daß das Resultat derselben Menschenwerk ist, nicht aber die Entfaltung eines ursprünglichen, wesentlich neuen Lebenskeimes. Die absolute Idee, welche hier ihr Wesen treibt, ignorirt die specifische Dignität Christi, läßt also die eigentliche Schwierigkeit außer Acht. Die Thatsache des Christenthums spricht den historischen Constructionen Hohn; diese Thatsache wäre das größte Wunder, wenn jene Constructionen auf Wahrheit beruhten. Es ist nicht zufällig, daß D. F. Strauß zu dem Standpunkte gelangt ist, welchen er am Ende seines Lebens vertreten hat.

Diejenige Auffassung des Welterlösers, welche sich uns aus unserm Prinzip ergeben hat, schließt natürlich ebenfalls die Entwicklung nicht aus; denn diese ist das Grundgesetz im Gebiete der Menschheit. Aber die Entwicklung will so betrachtet sein, daß vor Allem das, was sich entwickelt, erkannt wird. Nur so läßt sich die Wahrheit vom Irrthum, die göttliche Freiheit von der menschlichen Willkür

unterscheiden; denn daß auch letztere nicht vergessen werden darf, wird sich uns später noch zeigen.

Ist nun das thatkräftige Eintreten des praktischen Prinzips in die Menschheit eine göttliche That, d. h. die Offenbarung des innern göttlichen Lebens, dann fällt von hier aus auf unsere bisherige Betrachtung ganz neues Licht. Wir haben gesehen, wie die in dem persönlichen Gotte gründenden Geistesformen das prius der Welt sind, und wie die Verwirklichung derselben die Dinge wirklich macht. Wir kennen nunmehr in Gott nicht bloß die metaphysischen Prinzipien des Seins, sondern auch die ethischen. Es liegt in Gottes Wesen begründet, die Welt zu setzen; es ist uns unmöglich, die Geistesformen ohne die Bestimmtheit der Verwirklichung zu denken; aber das metaphysisch Nothwendige wird durchweht von dem warmen Hauche der Liebe und die Entwicklung der Welt begleitet jener heilige Trieb, welcher auf die Verwirklichung des vollen menschlichen Wesens gerichtet ist. Auf dieser Stufe kehrt die Schöpfung zu ihrem Ursprunge zurück; es handelt sich nicht bloß darum, daß der denkende Mensch Gott erkennt; vielmehr liebt das Kind den Vater.

Es ist offenbar, daß die Ethik ihre Prinzipien nur unter Voraussetzung und Berücksichtigung der vollendeten Schöpfung aufstellen kann. Die Prinzipien der Weltentwicklung sind für uns zugleich die Prinzipien der Erkenntniß; letztere sind aber auch die Prinzipien des Praktischen; wir haben gesagt, der frei gewordene Geist wolle sich frei entwickeln. Die Schöpfung vollendet sich mit dem Eintritt des lebendigen, thatkräftigen praktischen Prinzips in die Menschheit und eben hiermit ist dem praktischen Geiste

der Inhalt seiner Bethätigung gegeben; hier bekommt das allgemeine zweckmäßige Streben Halt und Ziel.

Das Prinzip thatkräftiger Liebe hat sich mit Consequenz aus unserer bisherigen Betrachtung als das Prinzip des Praktischen entwickelt. Wie aber entfaltet sich dieses Prinzip? Wir haben die Pflicht, die Verwirklichung desselben in ihren Grundzügen nachzuweisen.

Der theoretische Geist erkennt das, was ist; der praktische ist auf das, was sein soll gerichtet. Beide aber, Theorie und Praxis, beruhen auf demselben Prinzip. Nun findet der praktische Geist seinen materiellen Inhalt in der Vollendung der Schöpfung. Wir haben oben gesagt, von hier aus falle auf unsere ganze Entwicklung neues Licht, insofern das Metaphysische von dem Hauche des Ethischen durchweht werde. Diese Erkenntniß verdanken wir offenbar dem theoretischen Geiste; denn es ist ja eben Erkenntniß und kein Handeln. Aber, es ist unmöglich, diese Erkenntniß abstract zu fassen, weil sie auf etwas gerichtet ist, dessen Wesen in lebendiger Bethätigung besteht. Gott wird erkannt durch die Offenbarung seines inneren Wesens in Christo. Eben diese Offenbarung involvirt das ethische Prinzip der Liebe. Indem nun der praktische Geist sich dadurch bethätigt, daß er eben durch dieses Prinzip getrieben wird, fordert er zugleich den Beweis der Berechtigung seiner Bethätigung; denn, wenn dieser Beweis auch insofern in dem Prinzip selbst enthalten ist, als dieses als das wahrhaft Göttliche sich selbst rechtfertigt, so muß doch um das Wesen der Liebe gewußt werden, d. h. der praktische Geist verlangt von dem theoretischen, daß dieser ihm seinen Inhalt zum klaren Bewußtsein bringe. Diese Arbeit des

theoretischen Geistes führt zur vollen Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, während andererseits die Bethätigung des praktischen Geistes in jener Erkenntniß ihre Bestätigung und ihre Berechtigung findet. Hier sind also Wissen und Tugend in der That Ein und Dasselbe. Das Wissen umfaßt die vollendete Schöpfung ihrem ganzen Umfange nach; aber der Inhalt dieses Wissens, d. h. die in Christo vollendete Schöpfung, ist zugleich so beschaffen, daß sie der praktischen Verwirklichung des erkannten Inhalts, d. h. der Liebe, entgegenedrängt.

Auf Grund des zuletzt Erörterten sagen wir: Unsere ganze bisherige Darstellung ist die erste Verwirklichung des ethischen Prinzips. Wir haben letzteres das Prinzip thatkräftiger Liebe genannt. Dieses Prinzip ist vorhanden; keine Darstellung der Ethik ist im Stande, dasselbe ins Leben treten zu lassen; vielmehr muß das, was dargestellt werden soll, immer schon als etwas lebendig Daseiendes vorausgesetzt werden. Da nun das ethische Prinzip mit der Vollendung der Schöpfung gegeben ist und da der Mensch als der Träger dieses Prinzips, sich sein eignes, inneres Wesen nothwendig zum Bewußtsein bringen muß, so kann die erste Aufgabe nur die sein, daß er nach der Erkenntniß seines eignen Wesens, welche zugleich die Erkenntniß Gottes und der Welt einschließt, strebt.

Aber, was hat mit dieser Erkenntniß die Liebe zu thun? Ich denke viel! Gott lieben ohne Gott zu erkennen, ist ein Unding. Spinoza's Ethik gipfelt in der Liebe zu Gott, die keine Gegenliebe verlangt; aber diese Liebe ist unmöglich. Das Prinzip thatkräftiger Liebe sucht den höchsten Gegenstand der Liebe, welcher nur in Gott, der die Liebe ist,

gefunden wird. Das ist aber nur möglich durch die Erkenntniß und eben deshalb strebt unser ethisches Prinzip dieser Erkenntniß zu; das Praktische nimmt das Theoretische in seinen Dienst. Mit der vollen Erkenntniß Gottes und seiner Werke eröffnet sich der Liebe je mehr und mehr das Feld ihrer Bethätigung; selbst die trockenste Arbeit des theoretischen Geistes wird verklärt durch den Trieb dieser Liebe; denn sie trägt bei zur Erreichung des einen großen Zieles.

Es heißt in der That der Menschheit ihr eigenstes, innerstes Wesen rauben, wenn man glaubt, die große Aufgabe allumfassender Erkenntniß sei ihr nicht gestellt. Wir haben gesagt, es handle sich bei der Vollendung der Schöpfung nicht um die Prinzipien des Seins, überhaupt nicht um theoretische Erkenntniß; aber, dabei ist festzuhalten, daß die Möglichkeit dieser Erkenntniß eben bereits vorhanden war und daß das neu auftretende Prinzip, weit davon entfernt, jene Erkenntniß zu verbieten, dieselbe, wie wir so eben gesehen haben, erst recht fordert.

Sobald das Prinzip der Liebe thatkräftig in der Menschheit vorhanden ist, vollzieht sich das, was wir so eben als die erste Verwirklichung des Ethischen aufstellten. Ein Paulus wird getragen von der Liebe und verfolgt die Bethätigung derselben bis in die kleinsten Verhältnisse des Lebens hinein; aber sein Hauptstreben richtet sich auf die allumfassende Erkenntniß Gottes und der Welt. Dasselbe gilt von einem Johannes und Augustinus. Es gilt nicht minder von jener großen Zeit, in welcher das Prinzip aus den Fesseln menschlicher Willkür befreit von Neuem an's Licht tritt. Gerade hier vereinigen sich alle Kräfte der

Menschheit, um zur vollen Erkenntniß auf allen Gebieten des Wissens durchzubringen.

Wir sagen also: die Wissenschaftslehre geht in ihrer systematischen Darstellung aus von dem Gegebenen. Das Gegebene ist die vollendete Schöpfung. Die Vollendung der Schöpfung besteht in der Verwirklichung des thatkräftigen Prinzips der Liebe innerhalb der Menschheit. Dieses Prinzip ist da für den Menschen als der innere Trieb seiner praktischen Bethätigung. Indem der Mensch diesem Triebe folgt, verwirklicht er sein Wesen; aber was ist der Mensch im unendlichen Bereiche des Weltalls? Seine praktische Bethätigung will Klarheit haben über sich selbst. Der Trieb der Liebe ist die Wahrheit; aber diese Wahrheit muß sich zum klaren Verständniß entfalten. Je reicher die Erkenntniß, desto voller die Liebe und je reicher die Liebe, desto größer der Trieb nach Vollendung des Wissens. Was die Menschheit bisher zur Erreichung dieses Zieles geleistet hat, ist aufzunehmen, zu prüfen und fortzuführen.

Wir sind in unserer Darstellung von den Prinzipien des Seins und Erkennens ausgegangen, haben uns von hier zur Gottheit hinaufführen lassen und in dieser den Grund der Welt gefunden. Wir erkannten indeß im Menschen nicht die Vollendung der Schöpfung; diese war uns vielmehr mit dem Sohne Gottes gegeben. Es ist natürlich, daß wir diesen Lauf inne halten mußten; denn es ist uns ja um das Auffinden der Prinzipien der Wissenschafts-

lehre zu thun. Das zuletzt erörterte Prinzip hat uns bei unserer ganzen Arbeit geleitet, indem wir doch nur die wissenschaftliche Selbstentfaltung des auf dem Prinzip der vollendeten Schöpfung, d. h. des Christenthums, stehenden Menschen zu geben versucht haben.

Man rühmt mit Recht an der neuern Philosophie, daß sie Klarheit über das geschichtliche Werden verbreitet habe. Dieser Ruhm ist sicherlich berechtigt. Daß indeß besagte Philosophie die historische Thatsache des Christenthums aus ihren Prinzipien erklärt und nicht umgekehrt bei dem Aufstellen ihrer Prinzipien jene Thatsache als solche berücksichtigt hat, gehört zu ihren größten Fehlern. Es ist der christliche Geist, welcher seit der neuen Zeitrechnung denkt und philosophirt. Die bereits erwähnte Arbeit der Tübinger Schule basiert auf der Hegelschen Philosophie; eben hiernit ist ihr Werth und ihre Bedeutung ausgesprochen. Wir vindiciren in Bezug auf das Hervortreten des Christenthums der exacten Forschung volle Freiheit, stellen namentlich auch die Bibel so wenig über die Kritik, daß wir letztere vielmehr im vollen Sinne des Wortes auch hier angewandt wissen wollen, um das Göttliche vom Menschlichen zu sondern; aber trotz alledem, — so bedeutungsvoll und in der Hauptsache so sehr über allen Zweifel erhaben ist uns das die Schöpfung vollendete Wesen des Gottmenschen, daß wir ohne den lebendig sich fortpflanzenden Geist dieser Person ein das All der Dinge umfassendes Denksystem, welches auf Wahrheit Anspruch macht, für unmöglich halten. In ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig.

Das Prinzip der Liebe also fordert die ganze, volle

Erkenntniß; erkennen und lieben, Wissen und Tugend, weisen aufeinander hin und ergänzen und bedingen einander. Daraus ergibt sich die weitere Bethätigung der Liebe von selbst, die Welt wird erkannt als Gottes Werk, und die Liebe zum Schöpfer läßt zugleich das Geschöpf im rechten Lichte betrachten. Der Mensch ist als höchste Stufe der Schöpfung der Beherrscher derselben; aber das Beherrschen wird bestimmt durch den Geist der Schonung und Milde. Der Mensch steht innerhalb der Menschheit; er findet Geschöpfe neben sich, welche ihm wesentlich gleich sind. Die Erkenntniß seines eignen Wesens und seiner eignen Bestimmung involvirt die Erkenntniß des Wesens und der Bestimmung aller Uebrigen. Da diese Erkenntniß von der Liebe getragen wird, so folgt daraus, daß der Mensch in dem Andern sich selbst liebt; die Erkenntniß des menschlichen Wesens im Allgemeinen ist verbunden mit der Liebe zur Menschheit, d. h. zu jedem einzelnen Menschen.

Der Mensch steht innerhalb der menschlichen Gattung. Das Gattungsverhältniß wird bei ihm dadurch verklärt, daß die Bethätigung der Liebe auf freier Wahl beruht und zwar der Art, daß sich die Liebe für die ganze Dauer des gegenseitigen Lebens an diese Wahl bindet. In der Familie individualisirt sich das Allgemeine zum Besondern. Die Liebe des Mannes zum Weibe, des Weibes zum Manne, der Eltern zu den Kindern und der Kinder zu den Eltern hat nicht das allgemein Menschliche zum Inhalte; vielmehr sind hier die Individuen so für einander da, daß sie sich zu einer Individualität zusammenfassen, welche sich dann weiter auf die nähere und fernere Verwandtschaft erstreckt.

Der Mensch steht ferner innerhalb des Staates. Er ist ein Bürger des letzteren und hat die übrigen Mitglieder als Bürger neben sich. Die bürgerliche Gesellschaft beruht auf dem System von Rechten und Pflichten. Jeder Bürger hat seine Rechte in Bezug auf Eigenthum, Erwerb, persönliche Stellung, Ehre u. s. w.; aber es ist ebenso seine Pflicht, dieselben Rechte bei Andern anzuerkennen. Das Prinzip der Liebe hat hier nicht bloß die Person als menschliches Individuum, sondern mit der Bestimmtheit ins Auge zu fassen, daß diese Person in Bezug auf Eigenthum, Erwerb und Ehre eine ganz bestimmte Stellung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft einnimmt. Das Gesetz ist der abstracte Ausdruck dessen, was sich in der in Rede stehenden Sphäre setzt, d. h. bethätigt und verwirklicht. Aber das Gesetz ist natürlich auch die concrete Anwendung auf den Stoff „der in der bürgerlichen Gesellschaft ins Unendliche sich vereinzeln und verwickeln den Verhältnisse“. Das vollkommene Gesetz ist diejenige Verwirklichung des Prinzips der Liebe, wodurch das harmonische Nebeneinanderbestehen der sich auf verschiedene Art bethätigenden freien Individuen ermöglicht wird.

Der Charakter des Staates ist seine Verfassung. Wie der bestimmte Charakter aus dem individuellen Wesen des Menschen, so wird die bestimmte Verfassung aus dem innern Wesen des Staates geboren. Indem die verschiedenen Individuen im Staate ihren Einheitspunkt finden, ist in ihm die Einheit im Unterschiede und der Unterschied in der Einheit vorhanden. Das, was die Einheit bewirkt, ist die bestimmte Nationalität; eben diese ist so beschaffen, daß die Individuen den allgemeinen Grundzug ihres Wesens

in derselben wiederfinden. Man spricht von dem Deutschen, dem Schweizer u. s. w. Während es sich bei der bürgerlichen Gesellschaft um die Anerkennung und Förderung individueller Rechte und Pflichten handelt, handelt es sich beim Staate um die Hingabe des Besondern an das Allgemeine. Jenes findet in diesem seine Ergänzung, indem das Besondere, Einzelne immer einseitiger und beschränkter Natur ist, das Allgemeine aber dadurch, daß es die gesammte Fülle individueller Strebungen enthält, jene Beschränktheit und Einseitigkeit aufhebt. Wir haben es prinzipiell nur mit dem christlichen Staate zu thun, weil das mit der vollendeten Schöpfung Gegebene von uns durchweg vorausgesetzt wird. Hier ist das Allgemeine, oder, wie wir uns so eben ausdrückten, die Nationalität, so beschaffen, daß das ethische Prinzip der Liebe das gesammte Volksleben der Art durchdrungen hat, daß das Allgemeine die Bestimmtheit des Individuums an sich trägt. Der Staat ist also diejenige Entfaltung des ethischen Prinzips, welche die durch dasselbe bestimmten Volksgenossen so mit einander verbindet, daß das allgemeine sittliche Leben aus dieser Verbindung resultirt und daß das Individuum sich diesem Allgemeinen hingibt. Ein Israelit, welcher ein wirklicher Staatsbürger in dem von uns geforderten Sinne ist, hat sich sicherlich der Einwirkung des ethischen Prinzips nicht entzogen. Auf der andern Seite sind Diejenigen, welche dem Namen nach auf unserm Prinzip fußen, aber die nothwendige Entwicklung desselben zum Staatsleben weder verstehen, noch verstehen wollen, Verleugner des wahren menschlichen Wesens, weil bei ihnen die subjective Willkür an die Stelle der sich realisirenden Freiheit tritt.

Wird nun, wie wir oben sagten, die Verfassung mit Nothwendigkeit aus dem Staatsleben herausgeboren, dann folgt daraus eben so nothwendig, daß das Volk sich an dem allmählichen Werden derselben betheiligen muß. Wer indeß die höchste Aufgabe innerhalb des Staatslebens erfüllen will, muß das Wesen und die Bedeutung des Staates kennen und auf demjenigen Prinzip fußen, welches sich im Staate entwickelt hat. Außerliches Zählen der Stimmen und ebenso äußerliches Schätzen nach dem Werthe des Besitzthums kann hier unmöglich das Maßgebende sein.

In der Person des Fürsten wird das Allgemeine wiederum zum Individuellen; denn das Prinzip der Liebe, welches sich zur Vaterlandsliebe erweitert hat, liebt und ehrt eben in dieser bestimmten Person das Allgemeine. Unter der Bedingung, daß der Fürst innerhalb des sich im Staate entfaltenden ethischen Prinzips steht, ist die constitutionelle Monarchie die naturgemäße und vollkommenste Verfassung. —

Welche Pflichten nun der Staat den einzelnen Bürgern gegenüber zu erfüllen hat, folgt aus dem Bisherigen von selbst. Es ist im Allgemeinen ein Doppeltes, welches hier in Betracht kommt, nämlich einmal die volle Gewährung der Möglichkeit, welche die Verwirklichung der individuellen Strebungen erfordert und sodann das Fernhalten der subjectiven Willkür, welche die Grundprinzipien des Staates untergräbt; hierin ist zugleich der Schutz des Staates nach Außen eingeschlossen.

Der Staat als Ganzes ist ein Individuelles und hat andere Staaten als Individuen neben sich. Staaten, welche auf der Grundlage gleichberechtigter ethischer Prin-

zipien erbaut sind, erkennen sich gegenseitig als gleichberechtigt an; nur ein Verachten oder Mißkennen des Prinzips läßt hier den Krieg als möglich erscheinen. Im Allgemeinen müssen die Prinzipien des Völkerrechts getragen werden von Dem, was wir oben in Bezug auf das allgemeine Verhältniß der Menschen zu einander sagten. Diejenigen Staaten, welche von dem den wahren Staat constituirenden Prinzip der Liebe am weitesten entfernt sind, sind eben deshalb am meisten geneigt zur Störung der berechtigten Individualität anderer Staaten. Um so mehr ist es die Pflicht des seinem Wesen entsprechenden Staates, eine solche Ausrüstung nach Außen zu treffen, daß unberechtigte Angriffe mit Energie abgewiesen werden können. Diese Ausrüstung ist natürlich so beschaffen, daß dadurch das ethische Prinzip im Innern entwickelt und gefördert wird; denn nur die Liebe zum Vaterlande ist die beste Schutzwehr nach Außen; diese aber wird nur geboren aus Dem, was unserer ganzen Betrachtung zu Grunde liegt. Das Bewußtsein, daß diejenigen Güter, welche im Schooße des Vaterlandes aufbewahrt werden, die heiligsten Güter der Menschheit sind, schließt die freudige Aufopferung des Individuums für das Vaterland ein.

Bei Hegel kommt die Entwicklung der absoluten Idee mit dem Staate zum Abschluß; denn dieser ist ja eben die wahre Wirklichkeit der Idee. Es ist natürlich, daß unser Prinzip über den Staat hinausdrängt. Das Prinzip der Liebe fordert die Erkenntniß; aber diese ist mit der Liebe verbunden. Indem sich das ethische Prinzip im Staate verwirklicht, wird zugleich das Wesen des Staates erkannt, und da die Erkenntniß den Grund alles Seins in Gott

findet, so wird auch der Staat als von Gott gewollt und als für Gott seiend gewußt. Die erkennende Liebe aber muß sich bethätigen und das eben geschieht durch die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Wie das Individuum denkend und liebend zu Gott emporsteigt, so ist in derjenigen Gemeinschaft, in welcher die Individuen ihre Ergänzung und ihren Einheitspunkt finden, die Verehrung Gottes das höchste Postulat des Allen gemeinsamen Wesens. Man kann sagen, der Staat habe mit der Religion Nichts gemein, wenn man diese oder jene Religion im Auge hat; handelt es sich dagegen, wie es unser Prinzip erheischt, um die Religion, dann ist jener Ausspruch vollkommen unberechtigt. Hier ist es unmöglich, jene auf mangelhaften Zuständen beruhende, abstracte Trennung vorzunehmen, weil das Eine aus dem Andern naturgemäß folgt.

Was wir bisher entwickelt haben, ist dasjenige, was sein soll, und was prinzipiell ist. Wir haben indeß, wie sich sogleich zeigen wird, noch eine große Frage offen gelassen.

Indem der frei gewordene Geist, um seine Freiheit zu realisiren, das Natürliche von allen Endlichkeiten und Zufälligkeiten befreit und so idealisirt und verklärt, erbaut er das Reich der Kunst. Der Geist erhebt sich im Gebiete des Schönen über seine natürliche Bestimmtheit; er schafft sich seine eigne Welt über der natürlichen und bringt dadurch die in ihm liegenden Fähigkeiten auch nach der Seite der Anschauung und Vorstellung hin zur Ausbildung. Die Kunst ist die Verwirklichung des ideellen Inhalts des menschlichen Geistes, insofern der Geist die in ihm liegenden

Prinzipien des Seins und Werdens in der Sphäre der Anschauung objectiv verwirklicht. Die Geistesformen sind auf den Stoff gerichtet; das ist auch in der Kunst der Fall; aber hier wird der Stoff — sei es nun, daß man denselben in seiner natürlichen Bestimmtheit ins Auge faßt, oder sei es, daß man an eine in der Erinnerung festgehaltene geschichtliche Begebenheit denke; oder sei es auch, daß es sich um einen das Gefühl lebhaft erregenden Gegenstand handle — der Art bearbeitet und in den Dienst des Geistes genommen, daß sich über dem Natürlichen das Reich der Ideale erbaut. Wie die Kunst aus dem Wesen des Geistes folgt, so muß sie in ihrer Vollendung naturgemäß auf dem ethischen Prinzip fußen. Die Liebe als die allumfassende lebendige Harmonie des Weltalls nimmt auch die Kunst in sich auf; das Schöne und das Gute sind verschiedene Aeußerungen desselben Geistes. Wir erinnern hier an Goethe's Iphigenie. Auf der andern Seite mag man an Klopstock's Messias denken; dieses Gedicht ist durchaus verfehlt, insofern der Stoff desselben in Betracht kommt; denn Dasjenige, was über alle Anschauung erhaben ist, ist kein Gegenstand der Kunst.

Wohl ist das herrliche Reich der Kunst im Stande, manchen Mißklang im Bereiche des natürlichen Seins und Geschehens zu verschweigen. Aber eine Disharmonie ist sie nicht im Stande aufzulösen, nämlich den Gegensatz des Guten und Bösen. Wir haben diesen Gegensatz bisher nur dadurch berührt, daß wir von der der Freiheit entgegengesetzten Willkür sprachen. Es wäre indeß ein vollständiges Verkennen des Wirklichen, wenn wir jene Disharmonie ignoriren, oder mit der einfachen Versicherung

„alles Wirkliche sich vernünftig“ beseitigen wollten. Was wir bisher betrachtet haben, ist das Vernünftige; denn es wird von der höchsten Vernunft einheitlich umfaßt; dasjenige, dessen Macht wir uns nicht verschließen dürfen, ist das Unvernünftige und eben darum Böse, weil es dem Vernünftigen widerstreitet. Die Quelle dieses Unvernünftigen haben wir bisher nicht entdeckt.

Wir haben im ersten Theile unserer Betrachtung gesehen, daß das Fürsichsein das Anderssein neben sich hat. Während wir dort auf metaphysischem Boden standen, haben wir hier das Gebiet des Ethischen betreten; dort herrscht die Nothwendigkeit, hier die Freiheit. Die Freiheit ist zunächst Wahlfreiheit; der Mensch kann vermöge seines freien Willens das Eine oder das Andre wählen. Was aber ist dies Eine oder Andere? Offenbar nicht das Gute oder das Böse; denn letzteres ist noch nicht vorhanden. Das Dasein des Bösen ist erst dadurch gegeben, daß dasselbe im Bewußtsein vorhanden ist; erst im Bewußtsein spaltet sich das, was vorher indifferent war, in den Unterschied des Bösen und Guten. Mit dem Aufgehen dieses Bewußtseins ist der Wahlfreiheit das Feld ihrer Bethätigung eröffnet. Indem nun das Böse und das Gute mit dem Heraustreten aus ihrer Indifferenz zugleich ihren Werth und ihre Bedeutung zugewiesen bekommen, ist das Gute das Seinsollende und das Böse das Nichtseinsollende. Daß das Bewußtsein hiervon zu Tage tritt, hat seinen Grund in der Entwicklung der Menschheit; denn diese bringt es mit sich, daß die vorhergehende Stufe durch die folgende negirt wird. Also ist das Böse bloß das Unvollkommne? Dem wäre so, wenn das Hervortreten des bewußten

Unterschiedes zwischen gut und böse zugleich die völlige Ueberwindung der vorhergehenden Stufe involvirte; dann würde die Wahlfreiheit ohne Weiteres zur vollendeten Freiheit, indem das Resultat der zu treffenden Wahl prinzipiell gegeben wäre. Aber das Festhalten an dem Unvollkommenen, und zwar das bewusste Festhalten an demselben, zwingt uns, die Entwicklung in einem solchen Lichte zu betrachten, daß der stetige Fortschritt mit bewusstem Streben immer und immer wieder gestört und gehemmt erscheint. Eben hierdurch wird das Unvollkommene ins Gebiet des Bösen, der Sünde, erhoben. Das Seinsollende wird gewußt, aber das Nichtseinsollende wird dennoch gewählt. Man ist hier in der That versucht, an die Stabilität Fechner's zu denken; aber leider ist dieser Gedanke fruchtlos, weil er nicht im Stande ist, die eigentlichen Schwierigkeiten zu heben. Es kommt darauf an, jenen Hang und Trieb des Geistes, welcher dem besseren Wissen zuwider das Böse wählt, psychologisch zu erklären.

Halten wir zunächst fest, daß die wahre Freiheit die Wahlfreiheit, oder, was dasselbe ist, die Willkür voraussetzt; die Freiheit beruht auf freier Entscheidung. Damit diese Entscheidung getroffen werden kann, muß die Erkenntniß von dem, um dessen Wahl es sich handelt, gegeben sein. Diese Erkenntniß vorausgesetzt, würde nach dem von uns oben Entwickelten die Wahl nicht zweifelhaft sein können; denn wir sagten, die Tugend gehe mit der Erkenntniß Hand in Hand. Ist bei der Wahl des Nichtseinsollenden jene Erkenntniß nicht vorhanden, dann fehlt das, was die Sünde erst zur Sünde macht. Worin liegt der Grund, daß trotz der Erkenntniß die Wahl zum Bösen ausschlägt? Dieser

Grund liegt in der egoistischen Individualität des Menschen. Als Individuum ist der Mensch Fürsichsein und stellt sich als solches der Totalität des Andersseins gegenüber. Indem der Mensch diese seine natürliche Bestimmtheit auf dem Gebiete des Ethischen festhält, ist nicht das sich entwickelnde Gesetz des Sittlichen die Norm seines Handelns, sondern seine eigne Person; die Liebe wird zur Selbstsucht. Hier wird der Mensch zum geraden Widerspiel des sich in freier Liebe offenbarenden Gottes. Die Möglichkeit der Sünde liegt im Begriffe der Freiheit; das Dasein derselben ist des Menschen freigewollte That.

Es ist natürlich, daß das Böse sich zur gewaltigen Macht entfalten kann; wir kennen die Beispiele, in denen es äußerlich sogar den Sieg über das Gute davongetragen hat. Aber es trägt seinen Untergang in sich selbst, weil Diejenigen, in denen es seine Quelle hat, gezwungen sind, zugleich das Urtheil über sich selbst zu sprechen.

Da uns die Vollendung der Schöpfung mit dem Erlöser der Welt gegeben ist, so folgt daraus, daß wir das Böse vor diesem Zeitpunkte unter einem andern Gesichtspunkte betrachten, als nach demselben. Man möge hier an Dasjenige zurückdenken, was wir oben von der unendlichen Sehnsucht der Menschheit am Ende der vorchristlichen Zeit sagten. Die Lustsenke der Heiden fängt in dieser Zeit an ihren Höhepunkt zu erreichen; aber das Göttliche innerhalb der Menschheit regt sich um so gewaltiger. Eben dieses Göttliche ist das Allen gemeinsame Gewissen, welches den Verlauf der natürlichen Entwicklung negirt. Stellt man die Hauptrichtungen dieser Zeit unter den ethischen Gesichtspunkt, dann erscheint die Lust der Epikuräer, die stolze Ruhe

der Stoiker, die Heuchelei der Pharisäer, das todte Wissen der Schriftgelehrten im Lichte der so eben erwähnten egoistischen Individualität. Dabei muß man freilich an den Kampf dieser Richtungen gegen das in's Leben getretene ethische Prinzip denken; denn sonst „wissen sie nicht, was sie thun“.

Mit der Vollendung der Schöpfung ist das Prinzip der Liebe und das Wissen um dasselbe ein für allemal gegeben. Wir haben die Entwicklung dieses Prinzips in ihren Grundzügen verfolgt und haben nunmehr auch die Quelle entdeckt, aus der die diesem Prinzip widerstrebende Sünde fließt. Während das Gute die lebendige Verwirklichung der Liebe im Menschen und in der Menschheit ist, zeigt sich uns das Böse als die der Liebe widerstrebende egoistische Macht. Die Liebe findet ihre Seligkeit in der lebendigen Erkenntnis und Hingabe an das Andere; die Lust der Sünde besteht in der selbstfüchtigen Befriedigung der Gelüste des eignen Ich, sei es nun, daß dieses Ich eine einzelne Person, oder eine Anzahl von Personen bezeichnet. Am schrecklichsten offenbart sich die Macht der Sünde dadurch, daß sie das ethische Prinzip entstellt und so unter dem Deckmantel desselben, aber im geraden Gegensatz zu ihm, ihren Lüsten huldigt.

Hiermit haben wir die oben offen gelassene Frage beantwortet. Die Disharmonie, welche durch den Gegensatz des Guten und Bösen in die Weltgeschichte hineingebracht wird, ist wirklich vorhanden. Aber sie verschwindet im Hinblick auf die Wichtigkeit der Sünde und zwar um so mehr, als die volle Erkenntnis ihres Ursprungs und Wesens ihren Untergang nothwendigerweise beschleunigen hilft.



Die Welt ist Gottes Werk und Gottes Reich. Den Inhalt des Ausdrucks: „Der persönliche Gott und die Welt“ haben wir in kurzen Zügen zu entfalten versucht. Der Mensch, das Ebenbild Gottes, verwirklicht sein Wesen, indem er den Schöpfer und dessen Werk denkend und liebend umfaßt. In dieser Verwirklichung besteht des Menschen Freiheit; — eine Freiheit, in der die „Autonomie des Willens“ allein ihre Erfüllung findet; denn hier ist das Gebot des sittlichen Gesetzes das thatkräftige Prinzip des sittlichen Lebens.

